D. FLUSSER

JESUS
EN SUS PALABRAS Y EN SU TIEMPO

CRISTIANDAD

DAVID FLUSSER
Profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén

JESUS EN SUS PALABRAS Y EN SU TIEMPO

Prólogo de
JOAQUIN LOSADA, SJ
Profesor de la Universidad Comillas, Madrid

EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32

Título original:
JESUS IN SELBSTZEUNISSEN

publicado por

ROWOHLT TASCHENBUCH VERLAG, GmbH,
Hamburgo 1968, [5]1974

*

Lo tradujo al castellano:
JOSE CORELL

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S. L.
Madrid 1975

Depósito legal: M. 20.937.—1975 ISBN: 84-7057-181-8

Printed in Spain by

CONTENIDO

J. Losada: Prólogo a la edición española 9
I. Las fuentes 21
II. La procedencia 28
III. El bautismo 40
IV. La Ley 56
V. El amor 76
VI. La moral 90
VII. El Reino 101
VIII. El Hijo 110
IX. El Hijo del hombre 118
X. Jerusalén 125
XI. La muerte 133
Epílogo 147
Cronología 155
Bibliografía 159

PROLOGO A LA EDICION ESPAÑOLA

Desde hace algún tiempo, y de un modo inesperado, estamos asistiendo a la aparición de una abundante y continuamente renovada literatura que tiene como tema Jesús. Fenómeno inesperado, porque, a pesar de la renovación del interés de exegetas y teólogos por el Jesús de la historia, que nos trajo la llamada «nueva búsqueda» de Jesús, nadie se atrevería a predecir que aquel pequeño resquicio, abierto en los años cincuenta por los discípulos de Bultmann, iba a desembocar, veinte años más tarde, en la actual situación.

Inesperado también porque la mayor parte de los libros referentes a Jesús, que aparecen en los escaparates de nuestras librerías, llegan desde perspectivas inéditas del horizonte de nuestra cultura. Areas de interés que, hasta el momento, no se habían preocupado por la figura de Jesús. Son voces nuevas que la crítica clásica escucha con una cierta preocupación y recelo. Aprensión ante la presencia de advenedizos en un mundo cerrado de especialistas y superespecialistas, molestos con sus ignorancias, sus faltas de maneras y prejuicios. Esas voces provienen de los puntos más diversos; las hacen nacer —esto es lo más interesante— los problemas vivos que tienen planteados los hombres de hoy. Las más de las veces practican eso que Schaufenberg llamaba «exégesis salvaje», con significativa expresión prestada por Lévi-Strauss. Pero, de cuando en cuando —es el caso del *Jesús* de David Flusser—, la obra llega trabajada con métodos nuevos y nuevos presupuestos. En todo caso, el fenómeno es importante en la historia de la investigación moderna sobre Jesús. Es ese fenómeno el que nos da el lugar exacto donde hay que colocar el libro del profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén.

1. La comprensión de este fenómeno hay que hacerla dentro del contexto de lo que ha sido la historia de la investigación sobre Jesús en nuestro siglo. Esa historia comienza con lo que podemos llamar *«años oscuros»*. La obra clásica de A. Schweitzer, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús,* establece, en el año 1906, como un axioma fundamentado en la evidencia de cien años de investigación, la imposibilidad de conseguir una biografía científica de Jesús. Años más tarde, G. Bornkamm calificaría de mausoleo y oración fúnebre a la obra de Schweitzer [1]. En ella parecía quedar definitivamente enterrada toda pretensión biográfica. El carácter esencialmente tendencioso de unos evangelios, fruto de la fe de las primeras generaciones cristianas, parece cerrar todo posible camino. Lo había puesto de relieve W. Wrede al comenzar el siglo, analizando el Evangelio de Marcos. Lo confirmaría en forma sistemática «el método de historia de las formas» a la salida de la primera guerra mundial. Las exigencias de la proclamación de la fe cristiana es el determinante decisivo de las coordenadas espacio-temporales que encuadran las tradiciones evangélicas. La comunidad primera, con sus peculiares exigencias de vida y de fe, es el nivel último accesible a la investigación histórica. Intentar una mayor profundización a fin de alcanzar el mismo Jesús histórico es acometer un empeño imposible.

El *Jesús* de Rudolf Bultmann, aparecido en 1926, es la obra tipo que refleja esta situación desalentada. Su objeto «no es la vida ni la personalidad de Jesús, sino solamente su 'enseñanza', su predicación» [2]. Esta misma predicación no es presentada como el reflejo exacto del pensamiento de Jesús. Eso sería imposible, piensa Bultmann. Y, por otra parte, «para nuestro

[1] G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth* (Stuttgart [8]1968) 11.
[2] R. Bultmann, *Jesus* (Munich 1965) 13.

propósito no tiene importancia, porque es el conjunto del pensamiento, que se encuentra en el nivel más antiguo, lo que es el objeto de nuestra exposición»[3]. Toda exposición e investigación seria sobre Jesús debe detenerse en el kerygma y en las enseñanzas de la primera comunidad cristiana.

2. La radicalidad de las posiciones tomadas en el curso de los «años oscuros» era imposible que pudiese mantenerse durante mucho tiempo. El avance de las ciencias del hombre se realiza siempre dialécticamente. Por otra parte, los métodos de estudio de las tradiciones evangélicas se perfeccionaban continuamente. Los materiales, fuente de conocimiento de la época, crecían sin cesar. A veces ese crecimiento tenía caracteres espectaculares, como en el caso de los documentos del Mar Muerto o de la biblioteca de Nag Hammadi, abriendo situaciones radicalmente nuevas. El conocimiento consiguiente del *humus* lingüístico y sociocultural en que aparecen los evangelios se hace cada vez más perfecto. Era evidente que no se podía permanecer de espaldas a toda esta nueva situación. Por eso en el otoño de 1953, en una conferencia ante los antiguos alumnos de la Universidad de Marburgo, que se haría famosa, Ernst Käsemann replantea el problema del conocimiento del Jesús histórico, su posibilidad y su necesidad. No se trataba de intentar de nuevo alcanzar una biografía de Jesús. Eso sigue siendo inalcanzable. «En una vida de Jesús en modo alguno se puede renunciar a una evolución exterior e interior. Pero de ésta no sabemos absolutamente nada, y de la primera, casi nada, excepto el camino de Galilea a Jerusalén y la predicación de la proximidad de Dios en medio del odio del judaísmo oficial y la ejecución por los romanos. Con estos pobres puntos de apoyo se necesitaría mucha imaginación para creerse capaz

[3] R. Bultmann, *op. cit.*, 14.

de tejer el entramado de una historia» [4]. Pero ante la situación actual ya no se concluye con una recomendación de resignación y una confesión de escepticismo para refugiarse en el subjetivismo de una construcción sistemática. Hay datos en la tradición evangélica que la honradez histórica nos exige reconocer y recoger. «La problemática de nuestra cuestión —decía Käsemann— consiste en que el Señor glorificado casi ha reemplazado la imagen del Señor terrestre y, sin embargo, la comunidad afirma la identidad existente entre los dos» [5]. El planteamiento nuevo vuelve a encarar a la teología con «la imagen del Señor terrestre». Así se abrió el nuevo período que se conoce como *la nueva pregunta* sobre Jesús.

Casi simultáneamente con la conferencia de Käsemann, como si hubiese sido la señal que levantaba la veda, comienzan a aparecer una oleada de estudios sobre Jesús, atentos a la perspectiva histórica, realizados desde los nuevos presupuestos y valiéndose de las posibilidades que ofrecen los nuevos datos y los métodos siempre más ajustados. La preocupación histórica vuelve a imponerse. Ninguno de los temas referentes a Jesús escapará al nuevo planteamiento. Ni siquiera el tema de la resurrección eludirá esta perspectiva. En el año 1964, Willi Marxsen reconocerá, frente a su maestro Bultmann, la justeza de la exigencia de abordar este mismo tema límite desde la óptica histórica [6].

Hay que confesar, sin embargo, que «la nueva pregunta» sobre Jesús se hace todavía en un contexto no clarificado suficientemente y que se mantiene ambiguo. Se reconoce la necesidad de la búsqueda histórica, pero

[4] E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus:* «Zeitschrift für Theologie und Kirche», 51 (1954) 151s.

[5] E. Käsemann, *op. cit.*, 152.

[6] Cf. W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem* (Gütersloh 1966) 13s.

no se retrocede un centímetro de las posiciones en que al fin de la primera guerra mundial se había situado la teología dialéctica y kerigmática. La afirmación absoluta de la primacía de la Palabra de Dios y de la única posibilidad de su encuentro en la sola fe tiene su raíz, como veía claramente Bultmann, en el pensamiento luterano. Así las cosas, la preocupación por el Jesús de la historia deberá ser siempre una cuestión secundaria.

3. Hoy nos encontramos con una situación nueva. Como notaba recientemente Heinz Schürmann [7], no se trata propiamente de un nuevo planteamiento, una «novísima pregunta» sobre el Jesús histórico, sino de múltiples *novísimas preguntas,* nacidas de factores determinantes nuevos, nuevas expectativas e intereses, centrados todos ellos sobre el Jesús de la historia.

Están ahí pesando, en primer lugar, los resultados alcanzados en las discusiones sobre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Y, ante todo, con todos los límites que quiera ponérsele, el reconocimiento de la validez del interés por la dimensión histórica de Jesús. Ese interés hoy se reconoce ya presente en el «Sitz im Leben», que da origen a las tradiciones evangélicas. También entre los resultados sólidamente establecidos a lo largo de estos años de múltiples estudios hay que destacar el reconocimiento de la inaudita pretensión de poder con que se presenta Jesús ante sus contemporáneos, expresada en las más diversas ocasiones durante su vida. Se trata de un dato altamente significativo que apunta una clara continuidad entre el Jesús que anuncia la proximidad del Reino y el Señor proclamado por el kerigma de la primera comunidad.

Desde un ámbito exegético diferente, la escuela es-

[7] H. Schürmann, *Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu Forschung:* «Geist und Leben» (1973) 305.

candinava, especialmente el Seminario de Nuevo Testamento de la Universidad de Upsala, ha puesto de relieve, a través de una serie de trabajos rigurosos, las especiales garantías de fidelidad que ofrecen las técnicas de transmisión oral empleadas por el rabinismo en su enseñanza e incorporadas por la naciente comunidad cristiana a sus catequesis. La aportación es importante no sólo por la solidez descubierta en los cauces de transmisión de las tradiciones sobre Jesús, sino porque coloca los orígenes cristianos en su verdadero contexto judío. El libro de David Flusser encuentra aquí uno de sus próximos precedentes.

Las múltiples novísimas preguntas sobre Jesús nacen, sobre todo, del cambio de horizonte de comprensión al que asistimos en nuestros días. Se debilitan los viejos horizontes ofrecidos en los pasados decenios por el idealismo y el existencialismo. En su lugar, el fenómeno del cambio acelerado construye un nuevo horizonte antropológico, sociológico, prospectivo del futuro, ansioso de encontrar los modelos necesarios para afrontar la nueva situación. Es de aquí de donde brota la mayor parte de la recentísima literatura sobre Jesús. El resultado es una nueva imagen de Jesús, dibujada en el ejercicio de la llamada «exégesis salvaje», intuitiva, de gran fuerza de arrastre por su cercanía a las necesidades y esperanzas de los hombres de hoy. Ahí hay que colocar el Cristo comprometido en la transformación del mundo de la teología política y de la teología de la liberación, el Jesús de la teología de la muerte de Dios, el Jesucristo «Superstar», el «clown» terriblemente humano de «Godspell». Todos los impulsos que estremecen la vida de la humanidad de hoy intentan encontrar en Cristo su justificación y su sentido. Los horizontes dialécticos de todos nuestros problemas apuntan, como una pantalla de radar, hacia él en busca de claridad.

Todo esto es conmovedor. Uno piensa, sin querer,

en una transposición a nivel planetario de aquella situación que describen los evangelios cuando Jesús se encuentra en el desierto con las multitudes del pueblo que lo siguen y lo buscan. «Al desembarcar, vio mucha gente, sintió compasión de ellos, pues eran como ovejas que no tienen pastor, y se puso a instruirles detenidamente» (Mc 6,24). Como entonces, son los pobres, los agobiados, los marginados por la «buena sociedad», zelotas, prostitutas, publicanos, pecadores, los que necesitan y creen encontrar en él su esperanza. Es un índice de hasta qué punto, más allá de la visión «oficial» de las cosas, este mundo nuestro es profunda y «salvajemente» cristiano.

Pero es también todo esto penosamente ambiguo. Al menos así nos lo parece a los ojos domesticados por exigencias y rigores metodológicos y convencionalismos sociológicos. Las nuevas imágenes que describen estos hombres, apoyados en una «exégesis salvaje» de los evangelios y en la intuición que les abre su situación vital, ¿nos dan el rostro auténtico de Jesús o el de un mito? Y ¿no será que sólo el lenguaje del mito es capaz de expresar el verdadero sentido de lo que es Jesús para los hombres dentro del plan salvador de Dios? ¿Nos enfrentamos a una «ilusión», una «neurosis obsesiva», en el sentido freudiano, o sencillamente chocamos con la realidad de aquello que ya decía san Pablo a los corintios: Jesús es el sí de las promesas de Dios?

En todo caso, el fenómeno está ahí con toda su complejidad, con sus niveles de estudios técnicos y discusiones académicas, con su exuberancia vital multiforme. Es el contexto en que hay que situar y comprender esta traducción castellana de la obra notable de un judío, profesor universitario en Jerusalén, que escribe sobre ese judío universal que es Jesús de Nazaret.

En medio de esa profusión de libros y de tonos de voz, el *Jesús* de Flusser no es un libro más ni una voz más. Se trata de un libro distinto, que habla con un tono de voz diferente. Un tono extraño y al mismo tiempo familiar. No estábamos acostumbrados a oír hablar así sobre Jesús de Nazaret. Y, sin embargo, su forma de enfocar la figura del Señor tiene como resultado el logro de una atmósfera que nos resulta familiar; es el aire de la tierra misma de Jesús que hemos respirado tantas veces en las narraciones evangélicas. Esa es la primera impresión, agradable y sorprendente.

Flusser es un excelente conocedor, desde dentro, del mundo en que vivió Jesús. La fuente de su conocimiento son los escritos y las tradiciones rabínicas. Lo sorprendente, aunque la exégesis actual cuenta decididamente con ello, es que esos esquemas, la estructura de ese mundo, proporciona un fondo sobre el que se sitúan perfectamente los datos y las narraciones de los evangelios. Es como si, tratando de componer un *puzzle* complicado, descubrimos de pronto la clave que pone cada pieza en su sitio. Ahora todo el conjunto tiene sentido. Las piezas encajan y las líneas del dibujo se continúan y enlazan en su contorno. Al resultado hay que darle una calificación de más que verosímil. No cabe duda que el horizonte de comprensión de Jesús es ese mundo que nos abre el estudio de la tradición oral del judaísmo, cuyos representantes más definidos en este momento son los fariseos. A través del testimonio de los grandes maestros de la Mishná y del Talmud en general, podemos reconstruir todo el ambiente en el que nace y florece la gran tradición espiritual judía. Pienso que esa situación de contemporaneidad de los orígenes cristianos y de los orígenes de la gran tradición rabínica da una gran luz para la mu-

tua comprensión y valoración. David Flusser y su obra lo atestiguan.

Sin embargo, aquí nace también la primera duda y quizá la objeción más seria a todo el libro. A través de ese método de coherencia histórica entre Jesús y su contexto ambiental, ¿no se nos escapará lo nuevo, lo específico, para nosotros precisamente lo decisivo, de la personalidad del Señor? El juego del sistema de coherencias nos da una imagen natural, llena de vida y de verosimilitud, pero uno tiene la impresión de que Jesús se nos va reduciendo a un rabino, algo singular, dentro de la venerable familia de los maestros de Israel. ¿Fueron las cosas así o tenemos que enfrentarnos con una deformación producida por el método que no deja hueco a la percepción de los rasgos específicos? Pienso que habría que buscar, o mejor, desarrollar más en el análisis y valoración, los rasgos referentes a la singularísima conciencia profética de Jesús, comprendida dentro del horizonte escatológico, que dominaba tan profundamente el ambiente. Mi impresión es que los dos factores, el profético y lo escatológico, tienen una importancia que no aparece suficientemente reflejada en el libro. La explicación puede estar precisamente en la pérdida de importancia de ambos factores dentro de la literatura rabínica.

Nos cuenta Flusser que en una entrevista con Martin Buber le decía éste: «Quien sepa escuchar, podrá percibir, a través de las narraciones tardías de los evangelios, la voz de Jesús». Creo que el autor ha sabido escuchar. Tiene sus oídos atentos a la voz profunda que brota de la superficie tardía de los escritos evangélicos. Pienso que las más de las veces es la voz misma de Jesús la que se escucha. Ciertamente, Flusser no tiene el menor síntoma de padecer la enfermedad de nuestro tiempo: la suspicacia. Esa salud de espíritu es envidiable. Pero no podemos olvidar que vivimos en un mundo en el que el recelo se ha hecho

endémico. Y el tema de Jesús no ha sido precisamente una excepción. Durante doscientos años, la crítica nos ha acostumbrado al examen minucioso, con lupa, de cada una de las perícopas evangélicas. Para bien y para mal ha sido así. Por eso produce una cierta aprensión ver al autor moverse con toda soltura, sin miedos de ninguna clase, aceptando o rechazando sin más. El libro no va dirigido a especialistas, sino al gran público; pero se echa de menos la cautela, el tanteo asegurador, para caminar por un terreno que, sin duda, encierra no pocas sorpresas. Cautela para afirmar que nos encontramos en el nivel original de la tradición. Cautela para rechazar una lectura común del texto para optar, sin más, por «un manuscrito importante» (cf. notas 17 y 19 del cap. X). Cautela al interpretar unos datos evangélicos a la luz del principio de analogía. No se pueden ignorar doscientos años de ir y venir obsesivo por el limitado terreno de los evangelios. Flusser no lo ignora; lo conoce perfectamente. Quizá le resulte incómodo tenerlo en cuenta, porque oscurece, o dificulta, el camino fácil y brillante que abre a la interpretación su propio método. Quizá todos necesitamos contagiarnos algo de su salud y resistencia a la suspicacia.

Sólo una observación, recogida entre las muchas sugerencias que nos ha suscitado la lectura del libro. El rico capítulo sobre la Ley termina con un recuerdo emocionado a los judeocristianos. «¿Tenían entonces razón las diversas sectas judeocristianas al pensar que viviendo al estilo judío seguían la voluntad de Jesús? A pesar de que la Sinagoga los consideró herejes y la gran Iglesia los juzgó extraviados, estos judíos continuaron viviendo con la firme convicción de ser ellos los únicos que realmente custodiaban la herencia de su maestro y, por consiguiente, los únicos también que habían captado el verdadero significado del judaísmo». El recuerdo es oportuno. La pregunta que nos plantea

el fenómeno del judeocristianismo vuelve a interrogar a la teología católica hoy en una nueva perspectiva. La solución dada por ellos al encuentro de las religiones fue rechazada históricamente. ¿Es totalmente inválida? El *Jesús* de Flusser vuelve a actualizar el problema en un contexto capaz de una nueva comprensión.

El libro está ahí, con su novedad y su frescura, sus límites y sus puntos discutibles. Dentro de la enorme literatura sobre Jesús tiene una personalidad indudable. Entre tanta traducción de libros mediocres, es de justicia destacar el acierto de Ediciones Cristiandad.

J. LOSADA, SJ

Universidad Pontificia Comillas
Madrid, junio 1975

I

LAS FUENTES

El objetivo principal del presente libro es demostrar que se puede escribir una vida de Jesús. Es verdad que disponemos de mayor abundancia de noticias sobre los emperadores contemporáneos y sobre algunos poetas romanos. Pero, a excepción del historiador Flavio Josefo y posiblemente de san Pablo, Jesús es el judío de la época posterior al Antiguo Testamento cuya vida y pensamiento conocemos mejor.

Toda biografía tiene sus propias dificultades. En cuanto a la vida de Jesús, apenas nos dicen nada las fuentes no-cristianas. En esto comparte Jesús la misma suerte que Moisés, Buda y Mahoma, de quienes tampoco tenemos noticias contemporáneas de parte de los no creyentes. Por consiguiente, las únicas fuentes cristianas importantes sobre Jesús son los cuatro Evangelios: Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El mismo Evangelio de Juan es considerado con razón como una fuente de escasas garantías desde el punto de vista biográfico.

Los tres primeros Evangelios se basan fundamentalmente sobre un material histórico común. Se pueden, pues, imprimir en tres columnas. Un libro así se llama «sinopsis»; de ahí el nombre de «sinópticos» que se da a los tres primeros Evangelios.

La ausencia de fuentes no-cristianas, ¿constituye entonces un obstáculo insuperable en orden a conocer la vida de Jesús?

Siempre que aparece un genio religioso, que vivió en un ambiente en el que existe una documentación exacta sobre su evolución y las circunstancias de su vida, surge la tentación de querer descubrir el trasfondo psicológico que dio origen a dicho fenómeno

religioso. Sin embargo, tales estudios psicológicos resultan con frecuencia insatisfactorios por el hecho de que el Espíritu sopla donde quiere. Esto es aplicable, sobre todo, a personalidades poseídas por el Espíritu. ¿Quién se atreverá, por ejemplo, a interpretar psicológicamente el misterio de una figura como la de san Francisco de Asís? La imposibilidad, pues, de presentar una psicología de Jesús, sin que ello moleste al lector como una especie de nota discordante, no radica tanto en la índole de las fuentes como en la naturaleza del mismo Jesús.

En efecto, por norma general, aun en el caso de que la documentación externa sea muy abundante, las fuentes más genuinas sobre un carismático son sus propias palabras y la información de los creyentes, siempre que ésta se lea de una manera crítica. El testimonio de los no creyentes presta entonces un importante servicio de control. Pongamos dos ejemplos modernos. Lo más importante que sabemos sobre Joseph Smith (1805-1844), el fundador de los mormones, nos viene siempre a través de él mismo y de los documentos mormones. Otro ejemplo es el del taumaturgo africano Simón Kimbangu, que desarrolló su actividad en el Congo belga desde el 18 de marzo hasta el 14 de septiembre de 1921. Murió en el exilio en 1950. Sus seguidores —imitando el modelo cristiano— creen que es el Hijo de Dios. Pero las fuentes no nos dicen claramente qué pensaba él de sí mismo. Dada la brevedad de su actividad pública, no es posible dar una respuesta inequívoca acerca de su autocomprensión. Y el testimonio de las autoridades belgas en el Congo serviría aquí de tan poco como en el caso de Jesús los documentos del archivo del procurador Poncio Pilato o de la cancillería del sumo sacerdote.

Sin embargo, los primitivos relatos cristianos sobre Jesús merecen más confianza de la que muchos, hoy

día, están dispuestos a darles. Los tres primeros Evangelios no sólo presentan con bastante fidelidad a Jesús como un judío de su tiempo, sino que llegan incluso a respetar siempre su estilo de hablar del Salvador en tercera persona. Quien lea imparcialmente los tres Evangelios observará que éstos, más que a un Redentor de la Humanidad, presentan generalmente a un taumaturgo y predicador judío. Esta imagen, sin duda, no hace plena justicia al Jesús histórico. Es evidente que la comunidad pospascual no pudo formarse esa imagen de Jesús solamente después de la experiencia de la resurrección. En contra de lo que hacen hoy la mayor parte de los especialistas y teólogos, hay que afirmar que no se puede interpretar toda una serie de relatos de milagros y discursos simplemente como predicación «kerigmática» de la fe en el Señor exaltado. El único Evangelio que presenta una cristología pospascual es el de Juan. Por eso precisamente tiene menos valor histórico que los tres sinópticos.

Así, pues, el Jesús que nos presentan los sinópticos es el Jesús histórico y no el «Cristo kerigmático». ¿Cómo se explica esto? Se admite generalmente, y con razón, que el material básico de los sinópticos procede de dos fuentes: de un relato primitivo sobre la vida de Jesús, que reproduce Marcos, y la fuente de los *logia,* una colección de palabras de Jesús que conocieron y utilizaron Mateo y Lucas junto con el relato primitivo. Estas dos fuentes principales surgieron en la comunidad cristiana de Jerusalén y fueron traducidas al griego. Conservan la imagen de Jesús tal como la vieron los discípulos que conocieron al mismo Jesús. Existía además otro material, en parte secundario, procedente de la comunidad judeocristiana. Este tiene su origen en el diálogo —y enfrentamiento posterior— entre las comunidades palestinenses y quizá también sirias y los judíos no-cristianos.

Este material, según parece, fue recogido principalmente por Mateo.

Para los judeocristianos, incluso siglos más tarde, cuando fueron considerados como heréticos por la gran Iglesia, contó más el Jesús taumaturgo, maestro, profeta y Mesías que el Señor resucitado del kerigma. En cambio, ya desde muy pronto, en las comunidades cristianas helenísticas, que habían sido fundadas por judíos griegos y estaban formadas preponderantemente por no-judíos, el centro de la predicación era la redención por medio del Cristo muerto y resucitado. No es casual el hecho de que los escritos procedentes de estas comunidades, como las epístolas paulinas, por citar un ejemplo, apenas se interesan por la vida y la predicación de Jesús. Ha sido, pues, quizá una suerte, que nos permite conocer a Jesús, el que los sinópticos se escribiesen en una época relativamente tardía —probablemente después del año 70 d. C.—, cuando ya había remitido la pujante fuerza creadora en las comunidades «paulinas». Este estrato posterior de la tradición sinóptica se refleja generalmente en la redacción de cada evangelista. Si se examina sin prejuicios este material, se descubre por su contenido y estilo que no se trata de afirmaciones kerigmáticas, sino de tópicos eclesiales.

Sin embargo, se había llegado a oscurecer casi por completo el verdadero estado de los hechos a causa de la tendencia, cada vez mayor en nuestro siglo, a identificar el relato primitivo, que subyace a Marcos, con el Evangelio canónico de Marcos. Es verdad que hoy existen especialistas serios, que han puesto de manifiesto el trabajo redaccional secundario de Marcos; pero la mayor parte de ellos se resistía todavía a sacar las conclusiones necesarias. En efecto, si el Evangelio de Marcos es una reelaboración a fondo del antiguo material primitivo, entonces difícilmente se identificará con el relato originario, sobre el que está

basado. Podemos suponer también que fue este relato primitivo, y no la revisión del mismo por Marcos, el que sirvió de base tanto a Lucas como a Mateo. En un importante artículo, R. Lindsey (cf. bibliografía), partiendo de estos presupuestos, ha examinado de nuevo la cuestión sinóptica, llegando a los siguientes resultados, que se podrían confirmar con otros argumentos: Mateo y Lucas, además de la fuente de los logia, utilizan directamente el relato primitivo; el redactor del Marcos canónico ha utilizado también a Lucas, y Mateo se ha servido del relato primitivo y, con mucha frecuencia, del Marcos canónico. Esto último explica el hecho de que cuando Mateo y Marcos coinciden en el tenor verbal sea el Marcos canónico, y no el relato primitivo, el que se refleja en Mateo.

Aunque no se acepten los argumentos de Lindsey y se considere todavía a Marcos como la fuente de Mateo y de Lucas, no resulta difícil a los especialistas de hoy distinguir en los Evangelios entre el trabajo redaccional y el antiguo material de la tradición. Este es uno de los méritos más importantes de la escuela de la historia de la redacción, que parece tener cada vez más seguidores. Sus representantes, aunque con frecuencia no sean conscientes de ello, han abierto el camino para una investigación más sólida de la vida de Jesús. Nuestro estudio quiere aprovechar los resultados de esta escuela, así como la solución de Lindsey en la investigación de las dos fuentes antiguas: el relato primitivo y la fuente de los logia. Por eso no nos atenemos con frecuencia a un determinado Evangelio, sino que intentamos separar el material original de los tres Evangelios de su marco redaccional. En estos casos ponemos la abreviatura «cf.» (véase) delante de la primera cita. El lector puede controlar nuestro método de trabajo usando una sinopsis. No se puede comprender a Jesús si se

desconoce el judaísmo de su época. El material judío es importante, porque nos permite no sólo ver a Jesús en su tiempo, sino también interpretar correctamente sus palabras. Así, pues, siempre que constatamos un giro hebreo detrás del texto griego de los Evangelios, nos atenemos a éste en lugar de traducir literalmente el texto griego.

En nuestro libro no nos hemos propuesto como tarea tender un puente entre el Jesús histórico y la fe cristiana. Sin ningún interés personal, pero sin ocultar tampoco la propia personalidad y el propio ambiente —ya que es imposible escribir una biografía de otra manera—, sólo pretendemos presentar a Jesús, aquí y ahora, ante los ojos del lector. Nuestra época parece estar especialmente dispuesta a comprender a Jesús y sus exigencias. Un miedo profundo de cara al futuro, y hasta de cara al presente, ha despertado en nosotros una sensibilidad nueva. Hoy somos sensibles a la transformación de todos los valores tradicionales realizada por Jesús, y muchos de nosotros hemos tomado conciencia de la problematicidad que plantea la moral normativa, que constituye el punto de partida de Jesús. Como él, también nosotros nos sentimos atraídos de alguna manera hacia los parias de la sociedad, hacia los pecadores. Y cuando nos dice que no resistamos al mal, porque, incluso con nuestra negativa, no hacemos más que fomentar el juego de fuerzas, en sí indiferente, en la sociedad y en el gran mundo, nosotros, los hombres de hoy, no podemos menos de comprenderlo. Y si nos liberamos de las ataduras de caducos prejuicios, podemos también comprender su exigencia del amor incondicional, no como una debilidad filantrópica, sino como una auténtica consecuencia psicológica.

Incluso los hechos más extraños de su vida nos interpelan hoy: su vocación en el bautismo, la rotura de vínculos con su familia, que se le hace extraña, y

el descubrimiento de una nueva y más sublime filiación, pasando por el pandemónium de los enfermos y poseídos, hasta acabar con su muerte en la cruz. De ahí que adquieran para nosotros una significación nueva, no eclesial, las palabras que Mateo (28,20) pone en boca del Resucitado: «Sabed que yo estoy con vosotros cada día hasta el final del mundo».

II

LA PROCEDENCIA

Jesús es la forma griega habitual del nombre hebreo Josué. En la época de Jesús se pronunciaba Jeshúa. Así es llamado a veces Jesús de Nazaret en la tardía literatura judía. Algunas otras se le menciona también con el nombre de Jeshú. Tal era probablemente la pronunciación galilea de su nombre. En efecto, Pedro se delata a sí mismo por su acento galileo cuando es arrestado Jesús (Mt 26,73). En esta época era uno de los nombres más corrientes entre los judíos. En los escritos del historiador judío Flavio Josefo, por ejemplo, se mencionan hasta veinte personas que llevaban este nombre. El primero de ellos es el bíblico Josué, el sucesor de Moisés, que conquistó la Tierra Santa. Por respeto religioso, el judaísmo tardío evitaba ciertos nombres bíblicos importantes, tales como David, Salomón, Moisés, Aarón. No sería de extrañar que el hecho de que el nombre de Jesús (Jeshúa) estuviese tan extendido en esta época fuese debido a que se usaba como una especie de sustituto de Moisés.

También los nombres del padre de Jesús y de sus hermanos eran muy corrientes. Sus hermanos[1] se llamaban Santiago (Jacob), Joset, Judas y Simón (Marcos 6,3). Son los nombres del patriarca bíblico Jacob y de sus tres hijos, nombres tan corrientes en tiempo de Jesús como lo pueden ser hoy Juan y Pedro. Joset

[1] Sobre las hipótesis que ven en los hermanos y hermanas de Jesús primos y primas suyos, o hijos que había tenido José de un primer matrimonio, véase el excelente libro del investigador católico J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu.*

es el diminutivo de José, nombre del padre de Jesús. Actualmente, entre los judíos es casi imposible que un niño lleve el nombre de su padre mientras éste viva. Por el contrario, era una costumbre bastante extendida en la Antigüedad.

La madre de Jesús se llamaba María —en hebreo Myriam—, nombre igualmente corriente en esta época. Aunque la Antigüedad no sea pródiga en mencionar nombres de mujer —Jesús, por ejemplo, tenía hermanas y no ha llegado el nombre de ninguna de ellas—, sin embargo, Josefo menciona a ocho mujeres que llevaban el nombre de María. La primera de todas es la hermana de Moisés; las demás tomaron simplemente el nombre de ésta.

El relato del nacimiento milagroso de Jesús se encuentra en Mateo y en Lucas en dos versiones literariamente independientes entre sí. Falta en Marcos y Juan. El resto del Nuevo Testamento lo desconoce por completo. Fuera del Nuevo Testamento, el primero en mencionar el nacimiento virginal de Jesús es Ignacio de Antioquía († 107 d. C.).

Jesucristo significa, como es sabido, Jesús el Mesías. Según la tradición judía más antigua, el Mesías tenía que ser un descendiente de David: «Hijo de David». Tanto Mateo (1,2-16) como Lucas (3,23-38) presentan una genealogía de Jesús que se remonta hasta David [2]. Según ambas genealogías, es José —y no María— quien desciende de David. Es importante observar que las dos genealogías de José se encuentran precisamente en los dos Evangelios que presentan también el relato del nacimiento virginal de Jesús, esto es, en Mateo y Lucas. Parece, pues, que ninguno de ambos evangelistas ha visto oposición entre la descendencia davídica de Jesús a través de José y el nacimiento virginal. También hemos de

[2] Cf., por ejemplo, J. Carmichael, 59-66.

tener en cuenta que ambas genealogías solamente coinciden desde Abrahán hasta David[3]. Las dificultades internas de ambas listas y sus grandes divergencias dan la impresión de que las dos genealogías de Jesús fueron expresamente confeccionadas para probar la descendencia davídica de Jesús.

No conocemos a nadie de la época de Jesús —fuera de él mismo[4]— cuya familia fuese considerada como davídica. Es verdad que siempre que surgió un hombre, en el que se habían puesto esperanzas mesiánicas, fue legitimado luego por sus seguidores como «hijo de David». Tal fue el caso del pretendiente mesiánico Bar Kokba († 135 d. C.) y, según parece, el del mismo Jesús. Aunque es muy posible que en la familia de Jesús existiese una tradición de su descendencia davídica, no es nada probable, sin embargo, que ésta determinase la conciencia que Jesús tuvo de sí mismo. Sería absurdo pensar que Jesús de Nazaret fue un príncipe enmascarado.

Mateo y Lucas, que presentan la genealogía de Jesús, son también los que sitúan su nacimiento en Belén, la ciudad de David. Sin embargo, también en este punto existen considerables divergencias entre los dos relatos. Según Lucas (2,4), la familia de Jesús fue a Belén a causa del censo. Antes de nacer Jesús, sus padres vivían en Nazaret, adonde volvieron luego. Por el contrario, según Mateo, la familia residía en Belén de Judá ya antes de nacer Jesús, y solamente después de la huida a Egipto, se trasladó a Nazaret (2,23)[5]. Parece ser, pues, que tanto la tradición del nacimiento de Jesús en Belén como el testimonio de su descendencia davídica provienen de la creencia

[3] Cf. W. Bauer, 21-29. Sobre la filiación davídica, cf. también A. Suhl, 89-94; F. Hahn, *Hoheitstitel,* 242-279.

[4] Cf. J. Liver, *The House of David.*

[5] Cf. W. Bauer, 59.

popular en esta época, según la cual el Mesías tenía que descender de David y, como él, nacer en Belén. Esto es lo que se deduce claramente de Jn 7,41-42. Contra los que creen en la mesianidad de Jesús se hace esta objeción: «¿Acaso va a venir el Mesías de Galilea? ¿No dice la Escritura que el Mesías vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de David?» Esto indica que Juan ignoró la descendencia davídica de Jesús y su nacimiento en Belén. El pasaje prueba, al mismo tiempo, que la gente solía exigir esas dos condiciones como legitimación del Mesías.

Jesús, pues, fue un judío de Galilea y nació probablemente en Nazaret. Aquí debió de vivir alrededor de treinta años (Lc 3,23), hasta que fue bautizado por Juan el Bautista. El bautismo tuvo lugar en el año 27-28 o 28-29 d. C. [6]. Más difícil es determinar la duración de su ministerio público, que va desde el bautismo hasta la crucifixión. Según los datos de los tres primeros Evangelios, parece que duró, a lo sumo, un año. En cambio, según Juan, habría durado dos o incluso tres años. Hoy está bastante claro que Juan, el teólogo, apenas tuvo intención de hacer historia. Sería imprudente, por tanto, aceptar como históricas su cronología y topografía sin antes someterlas a examen [7]. Pero también respecto de los tres primeros Evangelios nos hemos de preguntar si realmente tuvieron intención de ofrecer un esquema histórico y geográfico y en qué medida dicho esquema está condicionado por las reflexiones teológicas de cada evangelista [8]. Pues bien, hay razones de carác-

[6] Sobre la cronología de Jesús, véase M. Dibelius, *Jesus,* 43-47; K. L. Schmidt, *Rahmen,* 1-17; W. Bauer, 279-310.

[7] Sobre el valor histórico del Evangelio de Juan, véase C. H. Dodd, *Historical Tradition.*

[8] Sobre Marcos, cf. W. Marxen; sobre Lucas, H. Conzel-

ter objetivo que nos inducen a fiarnos de los sinópticos en estos puntos. Ciertamente, no es imposible que Jesús haya actuado en Judea y en Jerusalén antes de su pasión, pero el verdadero centro de su predicación fue Galilea, concretamente la orilla nordeste del lago de Genesaret. Como veremos, se pueden comprender mejor los acontecimientos si suponemos que entre el bautismo y la crucifixión existe un período relativamente corto. Algunos especialistas piensan que Jesús debió de morir durante la Pascua del año treinta o del treinta y tres. Por consiguiente, según la hipótesis más probable, Jesús fue bautizado el 28-29 y murió el año 30.

Ya hemos dicho que Jesús tuvo cuatro hermanos y varias hermanas. Así que la familia de Jesús en Nazaret se componía, por lo menos, de siete hijos. Aceptar como histórico el nacimiento virginal de Jesús y, al mismo tiempo, admitir que los hermanos y hermanas de Jesús lo eran en sentido estricto, lleva necesariamente a concluir que Jesús fue el primogénito de María. Pero, aun en el caso de que no se consideren como históricos los relatos de Mateo y de Lucas sobre el nacimiento, habrá que preguntarse si Jesús no fue quizá de todos modos el mayor de todos los hermanos. Lucas (2,22-24) nos refiere que cuando nació Jesús sus padres lo llevaron a Jerusalén para presentarlo al Señor, a tenor de lo escrito en la Ley: «Todo varón primogénito será consagrado al Señor». Aunque se podía hacer el rescate del primogénito en cualquier parte del país mediante la ofrenda a un sacerdote [9], no faltaban, sin embargo, personas piadosas que aprovechaban esta ocasión para peregrinar con el niño al Templo del Señor en Jerusalén, con

mann, *Die Mitte der Zeit* (trad. española: *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas,* Madrid 1974).

[9] Cf. Nm 18,15.

el fin de cumplir allí ese deber. Cabe, pues, preguntar: ¿inventó Lucas —o su fuente— este relato para confirmar el nacimiento virginal o fue realmente Jesús el primogénito de María?

Podemos afirmar casi con toda seguridad que José, el padre de Jesús, murió antes del bautismo de su hijo; quizá murió cuando Jesús era todavía muy joven. Durante la vida pública de Jesús encontramos a su madre y a sus hermanos y hermanas, pero nunca a su padre. Según Lucas (2,41-51), José vivía todavía cuando Jesús tenía doce años: «Sus padres iban todos los años a Jerusalén por las fiestas de la Pascua. Cuando Jesús cumplió doce años, subieron a las fiestas según la costumbre, y cuando éstas terminaron, se volvieron; pero el niño Jesús se quedó en Jerusalén, sin que lo supieran sus padres. Estos, creyendo que iba en la caravana, al terminar la primera jornada se pusieron a buscarlo entre los parientes y conocidos; y como no lo encontraban, volvieron a Jerusalén en su busca. A los tres días lo encontraron por fin en el Templo, sentado en medio de los maestros, escuchándolos y haciéndoles preguntas: todos los que lo oían quedaban desconcertados de su talento y de las respuestas que daba».

Esta anécdota de la vida del niño Jesús tiene gran importancia: es la historia de un sabio precoz y, casi podríamos decir, de un joven talmudista. Hoy no se considera adulto a un muchacho judío hasta los trece años. Pero en la época de Jesús algunos sostenían que se alcanzaba ya la madurez a partir de los doce años. El relato de Lucas podría ser histórico. La viuda de un gran especialista en literatura rabínica [10], que ciertamente no había leído a Lucas, me contó que los padres de este sabio perdieron a su hijo en una visita

[10] A. Aptowitzer.

que hicieron a una feria y que lo encontraron, a primeras horas de la mañana, en una sinagoga, discutiendo acaloradamente con los rabinos sobre cuestiones eruditas. Y si no me engaño, el filósofo hindú Gupta cuenta un episodio parecido en su autobiografía.

La anécdota de Lucas sobre el niño Jesús no está en contradicción con los demás datos que poseemos sobre su cultura judía. Se afirma, probablemente con razón, que los discípulos de Jesús eran «hombres sin instrucción ni cultura» (Hch 4,13). Esto llevó a la afirmación —que, por cierto, encontramos en el Evangelio de Juan, menos seguro desde el punto de vista histórico— de que también Jesús era un hombre sin cultura, ya que «no había estudiado» (7,15). Pero cuando se examinan las palabras de Jesús a la luz de la erudición judía de la época, se echa de ver fácilmente que Jesús no tenía nada de inculto. Por el contrario, estaba familiarizado no sólo con la Sagrada Escritura, sino también con la tradición oral, y sabía manejarla magistralmente. La cultura judía de Jesús era incomparablemente superior a la de Pablo.

Otra prueba en favor de la cultura judía de Jesús nos la ofrece el hecho siguiente: aunque no era oficialmente un escriba [11], sin embargo la gente solía llamarle «rabbí» («mi maestro») [12]. «El título 'rabbí' era corriente en esta época; se empleaba para designar a los peritos y doctores de la Ley; pero no se restringía todavía a los maestros especializados y oficialmente ordenados» [13]. Fue durante la generación que siguió a Jesús cuando el título «rabbí» empezó a designar un grado académico. Jesús desaprobó el

[11] Mt 21,23-27; Lc 20,1-8; cf. D. Daube, 205-223.
[12] Cf. F. Hahn, 74-81.
[13] *Ibíd.*, 75 s.

gusto que sentían muchos fariseos en hacerse llamar «rabbí». Y añade: «No llaméis a nadie Padre vuestro en la tierra —'abba' era entonces otro título corriente—, porque uno sólo es vuestro Padre: el del cielo» (Mt 23,6-12). En la generación anterior a Jesús, un escriba decía algo similar: «Ama el trabajo manual y odia el rango de rabino» [14]. Muchos de esta época eran del mismo parecer. Es verdad que los escribas solían ser arrogantes, pero no eran, en modo alguno, eruditos apoltronados. No sólo exigían que cada uno enseñase un oficio manual a su hijo, sino que ellos mismos eran en gran parte artesanos. Los carpinteros pasaban entonces por ser las personas más cultas. Si se discutía un problema difícil, solía decirse: «¿No hay aquí un carpintero, o un hijo de carpintero, que nos solucione el problema?» [15]. Jesús era carpintero o hijo de carpintero; probablemente ambas cosas. Naturalmente, esto no prueba ya que él o su padre fuesen cultos; pero no deja de ser un hecho que contribuye a destruir la habitual imagen dulce e idílica de Jesús como un artesano ingenuo, amable y sencillo.

Ya Nietzsche tenía razón al escribir: «Todos los intentos que conozco de reconstruir a base de los Evangelios la historia de un 'alma' dan prueba, a mi parecer, de una ligereza psicológica digna de desprecio» [16]. Sin embargo, existe en la vida de Jesús un hecho psicológico innegable: el desasimiento de la familia en que nació. Este rasgo de su carácter lo encontramos incluso en Juan, que, desde el punto de

[14] *Pirqé Abot,* 1,10. Martin Buber traduce: «Ama el trabajo y odia los títulos»; cf. K. Schlesinger, 79.

[15] Jacob Levy, *Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim* (Berlín 1924), III, 338.

[16] F. Nietzsche, *Der Antichrist,* parágr. 29.

vista histórico, merece menos confianza. Cuando en las bodas de Caná le ruega su madre que les procure vino, Jesús le replica: «¿Qué tengo yo contigo[17], mujer?» (2,4). En un relato apócrifo, descubierto recientemente, se acentúa de una manera casi intolerable la tensión entre Jesús y su familia. Se cuenta[18] que, cuando fue crucificado Jesús, se acercaron hasta él María y sus hijos, Santiago, Juan y Judas. Entonces Jesús, colgado del madero, les dijo: «Toma a tus hijos y vete». También los sinópticos nos dicen algo de esta tensión. En cierta ocasión, su madre y sus hermanos fueron a Jesús, para hablar con él; entonces, dirigiéndose a sus discípulos, dijo: «Aquí están mi madre y mis hermanos. Porque el que cumple la voluntad de mi Padre del cielo, ése es hermano mío y hermana y madre» (Mt 12,46-50; cf. también Lc 11, 27-28). La misma enseñanza aplicó Jesús a otros: «Os aseguro: No hay ninguno que haya dejado casa, mujer, hermanos o hijos por el reinado de Dios que no reciba en este tiempo mucho más y en la edad futura vida eterna» (Lc 18,29-30). Sobre el mismo tema se pueden citar otras palabras, que tienen un tenor menos inhumano en hebreo que en las traducciones: «Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas... no puede ser discípulo mío» (Lc 14,26). Jesús sabía que una decisión religiosa consecuente lleva necesariamente a romper con los vínculos familiares, tanto más cuanto que él estaba convencido de que el fin del mundo era inminente. «Dijo a uno: —Sígueme. El respondió: —Permíteme que vaya primero a enterrar a mi padre. Jesús le replicó: —Deja que los muertos en-

[17] Este giro, que aparece varias veces en los Evangelios, procede del 1 Re 17,18; cf. R. E. Brown, 99.

[18] Pinès, 61.

tierren a sus muertos... Otro le dijo: —Te seguiré, Señor, pero déjame primero despedirme de mi familia. Jesús le replicó: —El que echa mano del arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios» (Lc 9,59-62).

Parece, pues, según acabamos de ver, que entre Jesús y su familia existió una gran tensión emocional. Este hecho psicológico (cuyo trasfondo ignoramos) debió de contribuir poderosamente a la opción personal de Jesús, que tanta importancia iba a tener para la humanidad. Marcos da una explicación muy simple de este trasfondo psicológico: cuando Jesús abandonó su taller, para proclamar la llegada del Reino, sus familiares creyeron que se había vuelto loco. Nos dice que los suyos «fueron a echarle mano, porque decían que no estaba en sus cabales» (Mc 3,21). Sin embargo, este pasaje no puede ser histórico. Seguramente se trata de una creación —un tanto absurda— del evangelista [19]. Probablemente, lo único que hemos de retener de este relato es que la familia consideró la misión de Jesús hasta su muerte como una peligrosa ilusión (cf. Jn 7,5).

Ya sospechaba Jesús, con razón, que los suyos no creerían en él; por eso, después del bautismo, no volvió a casa, sino que fue a Cafarnaún. Cuando vaya a su pueblo natal, comprobará que nadie es profeta en su propia tierra. En efecto, cuando enseñó en la sinagoga de Nazaret, sus paisanos se preguntaban de dónde le venía la sabiduría al hijo de José. Y no pudo hacer allí ningún milagro a causa de su incredulidad. Si la psicología no engaña, esto es perfectamente comprensible.

¿Qué fue de la familia de Jesús después de su muerte? Según una noticia no del todo segura (He-

[19] Cf. V. Taylor, 235 s.; cf. K. L. Schmidt, 122 s.

chos 1,14)[20], María, la madre de Jesús, y los hermanos de éste, se unieron a los Apóstoles en Jerusalén. Santiago, el hermano del Señor, creyó gracias a una aparición del Resucitado[21]. El año 62 d. C. dio su vida por la fe en su hermano: fue condenado a muerte por un sumo sacerdote saduceo[22]. Más tarde creyeron también los otros hermanos de Jesús, quienes recibieron, al lado de sus mujeres, hospitalidad en las comunidades cristianas (1 Cor 9,5).

Solamente cuando los hermanos de Jesús reconocieron a su hermano muerto como Mesías se convencieron de que ellos mismos eran descendientes de David. Un antiguo relato[23] nos dice que el emperador Domiciano llegó a considerar sospechosos a los nietos de Judas, el hermano del Señor, porque descendían de la familia real judía; pero, después de haberlos interrogado en Roma, los dejó en libertad, pues se dio cuenta de que no eran más que unos pobres campesinos. Llegaron a presidir comunidades cristianas, probablemente en Galilea, y vivieron hasta el tiempo de Trajano.

En Jerusalén, muerto Santiago, el hermano del Señor, le sucedió como jefe de la comunidad Simeón, un primo de Jesús. Podemos, pues, concluir que después de la muerte de Jesús su familia superó su falta de fe en él y tuvo un puesto de honor en la joven comunidad judeocristiana. Su actitud es comprensible: vivir como parientes del Salvador en una comunidad organizada es, sin duda, arriesgado, pero más sencillo que ver en el hermano y en el hijo algo esencialmente diferente de sí.

[20] Cf. E. Haenchen sobre este pasaje; cf. E. Meyer, I, 44 s.

[21] 1 Cor 15,7; Gál 2,9. Sobre la historia de la familia de Jesús, cf. E. Hennecke, I, 312-321.

[22] F. Josefo, *Ant.*, 20, 200.

[23] Eusebio, *Hist. eccl.*, III, 11, 19-20, 32.

La madre de Jesús, no obstante su incapacidad para comprender al hijo, tenía razón en cierto modo: la catástrofe que ella se temía ocurrió, y una espada atravesó su alma[24]. ¿Fueron entonces para ella un consuelo total la fe en su hijo resucitado y la esperanza de volver a verlo?

[24] Lc 2,35.

III

EL BAUTISMO

Por aquellos días apareció Juan el Bautista [1] en el desierto, predicando un bautismo de penitencia para el perdón de los pecados. Es lo que había anunciado el profeta Isaías (40,3): «Una voz clama: Preparad en el desierto el camino del Señor, allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios» (cf. Mc 1,2-4). También los esenios, cuyos escritos se han descubierto junto al Mar Muerto, interpretaban estas palabras de Isaías como una llamada a «separarse de la morada de los hombres del mal, para ir al desierto y preparar allí el camino del Señor» [2]. Juan está tan cerca de los esenios que es posible que haya pertenecido a su comunidad. Pero debió de abandonarla, porque rechazaba el separatismo sectario de los esenios y quería que todo Israel hiciese penitencia para obtener el perdón de los pecados. Por eso acudían gentes de todas partes al austero profeta del desierto, escuchaban atentamente sus amenazantes exhortaciones a la penitencia, confesaban sus pecados y se hacían bautizar por él en el Jordán. Por la gran influencia que ejercía sobre el pueblo le condenó a muerte Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande. Josefo [3] nos dice: «Como de todas partes acudían las gentes a Juan y, al oírle, quedaban profundamente impresionadas, Herodes llegó a temer que su gran influencia sobre los

[1] Para la bibliografía sobre el Bautista, cf. J. Steinmann; sobre el Bautista y los documentos del Mar Muerto, cf. W. H. Brownlee, *John the Baptist;* cf. también D. Flusser, *The Baptism.*

[2] *Regla de la comunidad,* VIII, 13-16; IX, 19-20.

[3] F. Josefo, *Ant.,* 18, 116-119.

hombres desembocara en una rebelión, puesto que en todo seguían su consejo. Por eso Herodes juzgó que sería mucho más conveniente adelantarse y exterminar a Juan, antes de que provocase cualquier rebelión, para no tener que arrepentirse demasiado tarde si se producía un cambio político peligroso y se veía envuelto en los acontecimientos. A causa de estos temores hizo Herodes detener a Juan, llevarlo a la fortaleza de Maqueronte y ejecutarlo allí». Los Evangelios nos ofrecen más datos sobre la muerte de Juan [4].

Parece ser que el pueblo se sentía atraído hacia el Bautista principalmente por el bautismo. Muchos esperaban que el baño borraría sus pecados y, así, escaparían al futuro juicio de la cólera divina. Pero Juan les exigía previamente una auténtica penitencia. Según Josefo, era un santo «que exhortaba a los judíos a purificarse en el bautismo, entregándose a la virtud, practicando la justicia entre ellos y la piedad hacia Dios. El pensaba que el bautismo podía ser eficaz sólo de esta manera: practicándolo no como medio para obtener el perdón de los pecados, sino como purificación del cuerpo, una vez que el alma ya había sido purificada por la justicia». La misma concepción encontramos también entre los esenios: para ellos —como para todo Israel— los baños rituales no purificaban más que la impureza ritual del cuerpo. Pero, según los esenios, el hombre, cuando comete un pecado, queda también ritualmente impuro. Por eso «nadie puede entrar en el agua..., a menos que antes se arrepienta de su maldad, porque son impuros todos los transgresores de su palabra» [5]. Solamente «quien humilla su alma bajo la ley de Dios tendrá la carne pura, cuando le rocíen las aguas puri-

[4] Mt 14,3-12; Mc 6,17-29; cf. Lc 3,19 s.
[5] *Regla de la comunidad,* V, 13-14.

ficadoras y se santifique en el agua de la pureza»[6]. Dicho con otras palabras, que recogen casi literalmente la idea ya mencionada del Bautista: el agua solamente puede purificar el cuerpo cuando el alma ha sido previamente purificada por la justicia. Pero ¿qué es lo que purifica el alma en la penitencia? «Por el espíritu de santidad... es purificado el hombre de todos sus pecados»[7]. Así, el bautismo esenio vinculaba la penitencia con el perdón de los pecados y éste con el Espíritu Santo. Puesto que, como hemos visto, Juan tenía sobre el bautismo la misma concepción que los esenios, también él creía que el Espíritu Santo actuaba en su bautismo[8].

Ya nos podemos imaginar la santa emoción de aquellas gentes al escuchar la ardiente palabra del Bautista. Después de confesar sus pecados, sumergían sus cuerpos manchados en el agua purificadora del río, esperando recibir el don del Espíritu Santo, que limpiaría su alma de la inmundicia del mal. No es de extrañar que algunos tuviesen especiales experiencias de carácter pneumático-extático en el momento en que el Espíritu de Dios actuaba en ellos. «Y sucedió cuando se bautizaba todo el pueblo, y Jesús fue bautizado también..., que se abrió el cielo y el Espíritu Santo bajó sobre él en forma de paloma y vino una voz del cielo[9]: —Este es mi Hijo amado, mi unigénito[10], en quien me complazco'». Tales fueron, según Mateo

[6] *Ibíd.*, III, 8-9.

[7] *Ibíd.*, III, 7-8.

[8] Una concepción diferente, dictada por razones apologéticas, se encuentra en Hch 19,1-7.

[9] Lc 3,21 s.

[10] La palabra griega es traducción del término hebreo que significa «el único»; cf. C. H. Turner, *Ho Hyios mou ho agapetos:* «Journal of Theological Studies», 27 (1926), 113-129; M. D. Hooker, 71, 183.

(3,17) y Marcos (1,11), las palabras de la voz celeste. Sin embargo, tienen razón muchos especialistas [11] al afirmar que, en el relato original, la voz celeste dijo a Jesús: «He aquí mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, en quien se complace mi alma; he puesto mi espíritu sobre él para que lleve el derecho a las naciones» (Is 42,1). Esta forma es probablemente la original, entre otras razones porque el texto profético se acomoda perfectamente a la situación. Tales voces celestes no eran raras en el judaísmo de esta época, y con frecuencia se oía pronunciar palabras tomadas de la Escritura. Pues, según parece, el don del Espíritu, acompañado de una experiencia extática, no era tampoco ningún fenómeno aislado entre los que se hacían bautizar por Juan en el Jordán. Y si realmente Jesús oyó las palabras de Isaías, entonces el texto: «He aquí... que he puesto mi espíritu sobre él» confirmaba maravillosamente el don del Espíritu. Pero este texto tiene una importancia capital por otro motivo. Si se acepta la forma tradicional de la voz celeste, entonces Jesús fue designado como «mi Hijo». En cambio, si la voz celeste que oyó Jesús fueron las palabras de Isaías, debió de entender que era escogido como siervo y elegido de Dios. En tal caso, el don del Espíritu Santo, que formaba parte del bautismo de Juan, revistió para Jesús una significación nueva y especial, que debió de ser decisiva para el resto de su vida. Los títulos «hijo», «siervo», «elegido», no son exclusivamente mesiánicos —los dos últimos podían aplicarse también a los profetas—, pero Jesús experimentó por estos títulos que él era elegido, llamado y escogido.

Por consiguiente, según todos los datos que hemos expuesto, no es posible dudar de la historicidad de

[11] J. Jeremias, ThWNT V, 699; cf. K. Stendahl, 110, 144; cf. D. Flusser, *Blessed,* 9 s. y nota 25; cf. F. Hahn, 340-346.

la experiencia vivida por Jesús en el momento de su bautismo en el Jordán.

Según Marcos (1,9) y Mateo (3,13), Jesús vino a Juan desde su casa de Nazaret. Y si hemos de dar fe a las palabras del arcángel, que refiere Lucas (1,36), María estaba emparentada con la madre del Bautista. Ya no sabemos más acerca de los motivos psicológicos que llevaron a Jesús a tomar la decisión de unirse a la gente para hacerse bautizar por Juan. En cambio, una lectura atenta de las fuentes nos manifiesta con bastante claridad lo que fue de Jesús después de su bautismo y de su vocación. La única dificultad seria es que carecemos de información segura sobre la región en que Juan ejerció su actividad [12]. Por otra parte, es probable que el profeta del desierto cambiase con frecuencia de lugar. Lo más sencillo es suponer que Jesús fue bautizado por Juan no lejos del punto en que el Jordán desemboca en el lago de Genesaret. Efectivamente, aquí estaba Betsaida, ciudad natal de los hermanos Andrés y Pedro, a quienes, según Juan (1,40-44), encontró Jesús en el momento de su bautismo. Pedro y su hermano Andrés y otra pareja de hermanos, Santiago y Juan, los hijos del Zebedeo, que también eran pescadores en el lago de Genesaret, fueron sus primeros discípulos. Pedro estaba casado con una mujer de la cercana Cafarnaún, donde vivía con su suegra [13]. También ésta creyó en Jesús al ser curada por él de una fiebre, y su casa vino a ser como la segunda mansión de Jesús. Cuando, más tarde, visite su pueblo de Nazaret y fracase, volverá a la región de Cafarnaún.

El marco geográfico, pues, del ministerio público de Jesús se explica, tal vez, por el lugar del bautismo y probablemente por su amistad con Pedro. No es un

[12] Cf. C. H. Kraeling, 9-16; cf. E. Lohmeyer, 26.
[13] Mt 8,14; Lc 4,38.

marco meramente teológico, sino muy real. Las mismas palabras de Jesús en la llamada fuente de los logia lo confirman: «Entonces se puso a maldecir a las ciudades en las que se habían realizado la mayoría de sus milagros, porque no se habían convertido: '¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotras, tiempo ha que con sayal y ceniza se habrían arrepentido. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para Tiro y Sidón que para vosotras. Y tú, Cafarnaún, ¿hasta el cielo te vas a encumbrar? ¡Hasta el infierno te hundirás! Porque si en Sodoma se hubiesen hecho los milagros que se han hecho en ti, aún subsistiría el día de hoy. Por eso os digo que el día del Juicio habrá menos rigor para la tierra de Sodoma que para ti'» (Mt 11, 20-24; Lc 10,12-15). La cercana Corozaín ya no vuelve a ser mencionada en todo el Nuevo Testamento. La pobre María Magdalena, «de la que habían salido siete demonios» (Lc 8,2), era de la vecina Magdala. La orilla nordeste del lago estaba muy poblada y tenía una próspera agricultura —el trigo de Corozaín era famoso—. Allí vivían muchos pescadores que cruzaban el lago en sus barcas para ir a la orilla oriental, de donde volvían cargados de pesca. Los habitantes de la región no eran, ni mucho menos, provincianos incultos.

Más importante aún que precisar el marco geográfico de la actividad pública de Jesús es aclarar las relaciones mutuas entre Jesús y Juan, después de ser bautizado por éste. Efectivamente, mientras no se eliminen ciertos errores habituales, no aparecerá la imagen de Jesús en toda su significación. El origen de esta deformación es la «cronología de la historia de la salvación» [14] de Marcos. Puesto que, desde el punto

[14] Johannes Weiss, en K. L. Schmidt, *Rahmen,* 34.

de vista cristiano, se considera, no sin cierta razón, que Juan el Bautista era el precursor de Jesús y que el ministerio de Jesús siguió al de Juan, Marcos hace del Bautista el precursor de Jesús en el sentido literal de la palabra. Por eso en Marcos no aparece Jesús públicamente hasta que Juan es arrestado: «Cuando detuvieron a Juan, se fue Jesús a Galilea a pregonar de parte de Dios la buena noticia» (Mc 1,14). Mateo da un paso más. Puesto que, según Marcos, a quien sigue (cf. Mt 4,12-13), Juan ya había sido arrestado antes de la manifestación pública de Jesús, pensó Mateo que el Bautista no pudo preguntar a Jesús si era él el que tenía que venir más que desde la prisión. Mateo, pues, «corrigió» en este punto la fuente de los logia (Mt 11,2; cf. Lc 7,8). Como, por otra parte, Mateo tiene una marcada tendencia a armonizar las palabras del Bautista con los dichos de Jesús [15], pone literalmente en boca del Bautista el anuncio que Jesús hace del Reino (Mt 3,2; cf. 4,17). Así se fue alterando progresivamente la imagen de Jesús ya en Marcos y Mateo; luego intentarán los especialistas interpretar histórica y psicológicamente esa imagen alterada. La cronología atemporal de Marcos se interpreta generalmente en el sentido de que lo primero que se propuso Jesús con su ministerio público fue llenar el vacío producido en Israel por la detención del Bautista. Esta impresión parece ser confirmada por el Evangelio de Mateo, según el cual Jesús, al principio, no habría hecho más que continuar el mensaje de Juan. Entonces, el hecho de que Juan el Bautista, que se pasó la vida esperando al Mesías, recibiese por fin en la prisión, poco antes de morir, la noticia de la manifestación pública de Jesús y le

[15] Cf. C. H. Dodd, *Parables,* 39, nota 20. (Traducción española: *Las parábolas del Reino,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974, 54, nota 20).

enviase unos mensajeros, sería una de las grandes tragedias humanas. No es de extrañar que Flaubert haya descrito esta escena conmovedora en su *Herodías*.

Así se deformó la imagen histórica original: primero, por razones teológicas, en Marcos y Mateo; luego, por la reinterpretación psicológica de muchos investigadores. Pero, de hecho, incluso el cuarto Evangelio, que es menos seguro desde el punto de vista histórico, sabe que al comienzo del ministerio de Jesús «Juan no había sido encarcelado todavía» (3,24). Por otra parte, ni Lucas ni sus fuentes dicen nunca que Jesús se manifestase en público después de haber desaparecido Juan. Una vez descartadas estas deformaciones secundarias, podemos ya exponer los comienzos del ministerio público de Jesús después de su bautismo.

Ciertamente, Juan el Bautista tuvo un círculo de discípulos. Pero la inmensa mayoría de los que bautizó en el Jordán dejaron naturalmente a Juan, después de su bautismo, para volver a sus casas. Pues Juan no tuvo nunca intención de fundar una secta y pensaba que era mejor que cada cual regresara a sus quehaceres (Lc 3,10-14). En cambio, Jesús, después de haber oído en el bautismo la voz que le anunciaba su elección, ya no regresó a su vida anterior, sino que «a partir de entonces comenzó a predicar y decir: 'Convertíos, porque el Reino de los cielos está cerca'» (Mt 4,17). Llamó a sus discípulos, enseñó en las sinagogas «y curó toda enfermedad y toda dolencia en el pueblo» (Mt 4,17-25) [16].

Es posible que Juan el Bautista se considerase a sí mismo como el profeta del fin de los tiempos. El pueblo, de hecho, creyó que era el profeta Elías, que debía

[16] La tentación de Jesús por Satanás pienso tratarla en otra obra.

preceder al Mesías. El mismo Juan anunció que estaba para llegar uno que era más fuerte que él, el cual inauguraría el juicio divino. Cuando Juan tuvo noticias del movimiento en torno a Jesús en los pueblos del lago de Genesaret —esto es lo que dicen las fuentes [17]—, envió a Jesús, desde el lugar en que se encontraba, a dos de sus discípulos, para preguntarle: «¿Eres tú el que tiene que venir o hemos de esperar a otro?». Enviar hombres, para cumplir una misión, no uno a uno, sino por parejas, era una costumbre judía muy extendida entonces. También Jesús envió a sus discípulos de dos en dos (Mc 6,7; Lc 10,1); costumbre que observarán los cristianos en sus primeros viajes misionales [18]. No obstante, la pregunta del Bautista a Jesús, tal como nos ha llegado, difícilmente puede ser auténtica. La designación del Mesías como «el que tiene que venir», sin otra precisión, aunque es posible en griego, apenas es concebible en hebreo o arameo. Sin embargo, todavía en la forma actual de la pregunta parece haberse conservado más o menos su sentido original. Lo que Juan quería saber era si la manifestación de Jesús significaba realmente la irrupción del fin o si había que esperar todavía a otro. Según el relato primitivo [19], Jesús dio al Bautista la siguiente respuesta: «Id y contad a Juan lo que oís y veis: los ciegos ven, los cojos andan..., y los sordos oyen..., y se anuncia a los pobres la salvación. Y ¡dichoso el que no se escandalice de mí!».

Es importante observar aquí que Jesús, en principio, responde afirmativamente a la pregunta del Bau-

[17] Mt 11,2-6; Lc 7,18-23.

[18] A. Harnack, *Die Mission,* I, 344.

[19] Mt 11,4-6; Lc 7,22 s.; he omitido las palabras «y los leprosos quedan limpios» y «los muertos resucitan» porque no aparecen en los textos de Isaías (29,18; 35,5; 61,1), en los que se basa Jesús.

tista acerca del sentido escatológico de su actividad, pero sin declarar explícitamente que él era el Mesías que tenía que venir. La pretensión de estar realizando una misión escatológica la demuestra Jesús al Bautista remitiéndose a su predicación salvífica y a sus curaciones milagrosas. En ellas vio Jesús un signo inequívoco de que ya había irrumpido el tiempo de la salvación. «Si con el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20). Toda enfermedad procede del Diablo; el Reino de los cielos llega cuando Satanás es vencido y dominado. Según Lucas (10,18), Jesús dijo en una ocasión: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo». Y en un escrito[20] que se redactó siendo aún niño Jesús se dice: «Entonces aparecerá su Reino sobre toda la creación, Satanás será destruido y todo llanto desaparecerá con él». La venida del Reino, pues, va unida a la derrota de Satanás y de sus demonios. Por consiguiente, si Jesús cura enfermos y expulsa demonios, significa que él es el conquistador victorioso que realiza el Reino de Dios[21]. «Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están a seguro; pero si llega uno más fuerte que él y lo vence, le quita las armas en que estaba confiado y reparte sus despojos. El que no está conmigo, está contra mí, y el que no recoge conmigo, desparrama» (Lc 11,21-23). Aquí la llamada de atención es todavía más terrible que al final de la respuesta de Jesús al Bautista.

Además de las curaciones, Jesús da al Bautista otra prueba de su pretensión: se anuncia la salvación a los pobres. Es una alusión a las palabras del profeta Isaías (61,1-2), que tenían una importancia especial

[20] *Assumptio Mosis,* 10,1.

[21] Cf. J. Jeremias, *Gleichnisse Jesu,* 122 s. (Traducción española: *Las parábolas de Jesús,* 151 s.).

para Jesús: «El espíritu del Señor Yahvé está sobre mí, por cuanto que me ha ungido Yahvé. A anunciar la buena nueva a los pobres me ha enviado, a vendar los corazones rotos, a pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad, a anunciar un año de gracia de Yahvé, un día de venganza de nuestro Dios para consolar a todos los que lloran». Estas palabras las leyó Jesús en la sinagoga al comienzo de su ministerio. Luego enrolló de nuevo el libro, lo entregó al sacristán, se sentó y dijo: «Hoy se ha cumplido en vuestra presencia este pasaje» (Lc 4,16-21). Estas mismas palabras del profeta aparecen en las Bienaventuranzas, en las que Jesús abre el Reino de los cielos a los pobres de espíritu y a los mansos, y consuela a los que lloran. A ellos dirige Jesús la buena nueva, en griego «evangelion», sustantivo derivado del verbo griego, que en el versículo de Isaías designa el mensaje de la salvación. Para Jesús, este pasaje bíblico era el lazo de unión entre la vocación que había recibido, al ser bautizado por Juan en el Jordán, y su misión presente: sabía que el Espíritu del Señor había descendido sobre él, porque el Señor lo había ungido, para anunciar la salvación a los humildes y a los pobres.

Cuando partieron los mensajeros de Juan el Bautista para llevar la respuesta, «empezó Jesús a hablar de Juan a la gente: ¿Qué salisteis a ver en el desierto?... ¿Una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver si no? ¿Un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes. Entonces, ¿a qué salisteis? ¿A ver un profeta? Sí, os lo aseguro, y más que un profeta. El es de quien está escrito[22]: 'He aquí que yo envío un mensajero delante de ti para que te prepare el camino'. En verdad os digo que no ha surgido entre

[22] Mal 3,1.

los nacidos de mujer uno mayor que Juan el Bautista; sin embargo, el más pequeño en el Reino de los cielos es mayor que él. Desde que apareció Juan hasta ahora se usa la violencia contra el reinado de Dios y gente violenta quiere arrebatárselo; porque hasta Juan los profetas todos y la Ley eran profecía, pero ahora, aceptadlo si queréis, él es el Elías que tenía que venir. Quien tenga oídos que oiga» (Mt 11,7-15).

Martin Buber dijo en cierta ocasión: «Quien sabe escuchar atentamente, puede oír todavía la voz de Jesús hablando a través de los relatos tardíos de los Evangelios [23]. Esta voz auténtica se percibe, a nuestro parecer, cuando se lee el discurso de Jesús sobre el Bautista, discurso a la vez simple y profundo, ingenuo y lleno de paradojas, violento y sereno. ¿Será posible alguna vez llegar hasta el fondo de su significado?».

Jesús se dirige a hombres que habían salido al desierto para ver al nuevo profeta. No es éste el lugar de los cortesanos, que visten con elegancia y habitan los palacios de los reyes y se doblan como una caña agitada por el viento. Esta imagen, como se sabe, está tomada de una célebre fábula de Esopo, que conocían también los rabinos [24]: la caña resiste a la tempestad, porque se inclina según el viento, mientras que un árbol robusto, que no quiere doblegarse ante el viento, suele ser arrancado de raíz por la tempestad. Ahora sabemos cuál es el blanco de la ironía de Jesús: Herodes Antipas y sus cortesanos afeminados. A éstos dirige su predicación amenazadora el inflexible e intrépido profeta del desierto, vestido con pelos de camello. No es una casualidad el hecho que Jesús refunda una fábula de Esopo, ya que claramente con-

[23] En una conversación con el autor.

[24] Str.-Bill., I, 596 s.; cf. *Fabulae Aesopicae,* ed. Halm (Leipzig 1875), núm. 179.

sideró al tetrarca y a su corte como una especie de «granja de animales». Siguiendo el estilo de Esopo, Jesús llamará a Herodes Antipas «zorro» (Lc 13,32).

Para Jesús, Juan es un profeta, y si así se quiere, el que prepara el camino de Dios al final de los tiempos, el Elías que tenía que volver. Con Juan comienza el tiempo escatológico, la fase decisiva en la historia del mundo: todos los profetas hasta Juan profetizaron, pero a partir de ahora «se usa la violencia contra el reinado de Dios y gente violenta quiere arrebatárselo». Este pasaje enigmático está en conexión con las palabras del profeta Miqueas (2,13): «El que abre el camino subirá delante de ellos, le abrirán, pasarán por la puerta y saldrán, su rey pasará delante de ellos, el Señor a su cabeza». Un comentador medieval[25] ha recogido esta antigua interpretación del versículo: «El que abre el camino es Elías, y su rey es el descendiente de David». Según esta interpretación del pasaje de Miqueas, que probablemente ya conoció Jesús, Elías será el primero en abrir la brecha, y le seguirán los que abren el camino con el rey Mesías. Según Jesús, Elías ya ha venido en la persona de Juan. Por eso se abre paso desde ahora el Reino de los cielos, y los hombres con valor para decidirse lo arrebatan ya a partir de este momento. Más adelante volveremos sobre estas palabras de Jesús.

Con la venida de Juan, pues, irrumpió el Reino de los cielos. Pero, a pesar de ser el mayor entre los nacidos de mujer, el más pequeño en el Reino de los cielos es mayor que él. Con otras palabras: Juan el Bautista abrió la brecha por la que podía penetrar el Reino de Dios, pero él no pertenece al Reino. Lo podríamos formular de la siguiente manera: el Bautista forma parte propiamente de la última generación, pero no del nuevo Reino mesiánico. Esta intuición

[25] Cf. David Kimchi sobre este pasaje.

paradójica, que tuvo probablemente Jesús a raíz del mensaje de la voz celeste en el bautismo, lo vinculaba al Bautista por una parte, y por otra le marcaba su misión específica. Jesús no podía ser un discípulo más de Juan, sino que tenía que recorrer los pueblos de la ribera del lago de Genesaret para anunciar personalmente el Reino de los cielos.

Ahora comprenderemos por qué la respuesta de Jesús a la pregunta de Juan acaba con una llamada de atención: «Dichoso el que no se escandalice de mí». En hebreo, «escandalizar», en el sentido amplio que tenía en esta época, significa «ser inducido a pecado», «no atinar en la recta comprensión de la voluntad divina». Pero su sentido propio y original es «tropezar». Siguiendo las palabras de un escrito posterior (1 Pe 2,7-8), podríamos decir que Jesús es la piedra de toque: piedra angular para los creyentes, mientras que para los incrédulos es una piedra de escándalo y una roca de tropiezo (cf. también Lc 20,18). Cuando el Bautista envió los emisarios a Jesús, éste no se equivocó al suponer que Juan el Bautista no podía hacer el mismo camino que él, porque, a pesar de ser el mayor entre los hombres de la última generación, no pertenecía al Reino de los cielos. Y no sería de extrañar que Jesús tuviese indicios concretos para suponer esto de Juan. Nada sabemos sobre la reacción del Bautista al mensaje de Jesús, si bien el movimiento iniciado por él continuó existiendo paralelamente a la comunidad de Jesús y más tarde lo encontraremos independiente y autónomo al lado de las jóvenes comunidades cristianas.

Como ya hemos visto, muchos pensaban que Elías había vuelto en la persona de Juan. Según el Antiguo Testamento, Elías no murió, sino que subió a los cielos. Siendo inmortal, ¿cómo podía entonces morir irrevocablemente a manos de Herodes, al volver al final de los tiempos en la persona de Juan? De he-

cho, hubo quienes creían que Juan el Bautista había resucitado de entre los muertos (Mc 6,14) y que había reaparecido en la persona de Jesús. Es evidente que muchos discípulos de Juan compartían esta fe en la resurrección del maestro. La predicación de Juan excluye la posibilidad de que él se considerase a sí mismo como el Mesías: él esperaba a otro «más fuerte», que debía venir (Lc 3,16). Sin embargo, entre sus discípulos no faltaban seguramente quienes acariciaban, todavía en vida de Juan, la idea de que su maestro fuese el «más fuerte». En todo caso, consta que se creyó en la mesianidad del Bautista después de su muerte. Pero, dado que descendía de una familia sacerdotal, no fue considerado como el Mesías davídico, sino como el Mesías sacerdotal.

La lógica de los relatos manifiesta que Herodes debió de darse cuenta muy pronto de que el Bautista representaba un peligro. No pudo, por consiguiente, dejarle en paz por mucho tiempo. Por otra parte, la actividad pública de Jesús, después de la detención y decapitación del Bautista, debió de ser igualmente muy corta. El zorro de Herodes no dormía. Después de haber decapitado a Juan, «oyó el tetrarca Herodes la fama de Jesús y dijo a sus cortesanos: 'Ese es Juan el Bautista, que ha resucitado de entre los muertos'» (Mt 14,1). Más tarde, algunos fariseos advirtieron a Jesús que Herodes quería matarlo. Pero Jesús mandó decir a Herodes que él estaría dos o tres días más en la región y que después subiría a Jerusalén, «porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33). Ya veremos cómo Herodes Antipas fue también responsable de la crucifixión de Jesús.

Después de la ejecución del Bautista, Jesús manifestó a sus discípulos la trágica conexión entre la ejecución de Juan y el final que le esperaba a él. Por desdicha, no ha conservado Mateo el tenor original de las palabras de Jesús, que eran de una gran pro-

fundidad. «Y los discípulos le preguntaron: '¿Por qué, pues, dicen los escribas que Elías tiene que venir primero?' Respondió él: 'Ciertamente, Elías ha de venir a restaurarlo todo. Os digo, sin embargo, que Elías vino ya, pero no lo reconocieron, sino que lo trataron a su antojo. Así también este Hombre va a padecer en manos de ellos'». Y continúa Mateo: «Entonces los discípulos comprendieron que se refería a Juan el Bautista» (Mt 17,10-13).

Poco antes, al principio de su ministerio, cuando todavía predicaba el Bautista en el desierto, Jesús se parangonó con Juan: «Pero ¿con quién compararé a esta generación? Se parece a los chiquillos que, sentados en las plazas, se gritan unos a otros diciendo: Os hemos tocado la flauta, y no habéis bailado; os hemos entonado endechas, y no os habéis lamentado[26]. Porque vino Juan, que ni comía ni bebía, y dijeron que tenía un demonio dentro. Viene este Hombre que come y bebe, y dicen: 'Ahí tenéis a un comilón y un borracho, amigo de publicanos pecadores. Y la sabiduría se ha acreditado por sus obras'» (Mt 11, 16-19). No se puede contentar a todo el mundo: de Juan, el predicador asceta del desierto, decían que estaba loco —más tarde dirán de Jesús que estaba poseído por un espíritu inmundo—; a Jesús le echarán en cara su apertura al mundo. Estas palabras de Jesús nos dicen indirectamente que el tono de la predicación de cada uno de los dos dependía de su carácter: la buena nueva del amor en Jesús, de su naturaleza socrática; la predicación penitencial en Juan, de su austera inclinación al ascetismo.

[26] Cf. la fábula de Esopo núm. 37.

IV

LA LEY

Pablo y sus compañeros «recorrieron Frigia y la región de Galacia, pues el Espíritu Santo les había impedido predicar el mensaje en Asia... Atravesaron Misia y bajaron a Tróade. Por la noche, Pablo tuvo una visión: un macedonio estaba de pie suplicándole: 'Pasa a Macedonia y ayúdanos'» (Hch 16,6-10). Este episodio de la misión de Pablo entre los gentiles tiene un profundo significado: es voluntad de Dios que el cristianismo se extienda hacia Europa. El cristianismo se convirtió, de esta manera, en una religión grecorromana y, más tarde, en la religión europea. Al contrario del judaísmo y de las religiones del Asia oriental, empezando por la antigua Persia, la cultura occidental no está vinculada a preceptos rituales o ceremoniales, a «comidas, bebidas y abluciones de toda clase» (Heb 9,10), pues, según la mentalidad europea, se puede comer todo «lo que se vende en el mercado, sin plantearse cuestiones de conciencia, ya que del Señor es la tierra y todo cuanto contiene» (1 Cor 10,25-26). Una de las tareas del paulinismo y de otras corrientes dentro del cristianismo primitivo fue justificar el sistema ideológico que les permitiese vivir «libres de la Ley». Es verdad que, en el transcurso de la historia, tuvo el cristianismo que modificar dicho sistema. Sin embargo, en términos generales, perduró esa ideología, ya que esta concepción «liberal» de la vida es una de las características de la civilización europea. Si el cristianismo se hubiese extendido primero por las regiones del Asia oriental, hubiese tenido que desarrollar una ley ceremonial y ritual basada en los preceptos judíos para llegar a ser una religión genuina de estos países.

Sería, pues, un error negar una auténtica comprensión a los numerosos pensadores e investigadores cristianos que se ven obligados a reconocer que el fundador de su religión fue un judío fiel a la Ley que no se enfrentó nunca con la necesidad de tener que adaptar su judaísmo al estilo de vida europeo. Naturalmente, Jesús tenía sus problemas de cara a la Ley y sus preceptos. Pero éste es el caso de todo fiel judío que toma seriamente su judaísmo. Ya veremos cómo los Evangelios, por un nuevo enfoque y mediante retoques posteriores, deformaron la postura de Jesús frente a la Ley, hasta el punto de resultar, a veces, irreconocible. No obstante, los Evangelios sinópticos, leídos en la óptica de su tiempo, conservan todavía de Jesús la imagen de un judío fiel a la Ley.

El Jesús de los sinópticos, aunque pocos se den cuenta de esto, no se enfrenta nunca contra la praxis de la Ley corriente en la época —no existe más que una excepción: arrancar espigas en sábado—. El evangelista que más se aproxima al relato primitivo es Lucas (6,1-5): «Atravesaba en sábado unos sembrados; sus discípulos arrancaban espigas y, desgranándolas con las manos, las comían. Algunos de los fariseos le[1] dijeron: '¿Por qué hacen lo que no está permitido en sábado?'». Según la opinión general, en sábado solamente estaba permitido recoger espigas caídas y desgranarlas con los dedos; pero, según Rabbí Yehuda, galileo lo mismo que Jesús, esto se podía hacer también «con las manos»[2]. Algunos fariseos, pues, critican a los discípulos de Jesús, porque seguían evidentemente la tradición galilea de la Ley. El traductor griego del relato primitivo, desconociendo la costumbre del pueblo y queriendo hacer más viva la escena, añadió el detalle de arrancar las espigas,

[1] Según Mateo y Marcos.
[2] Cf. Pinès, 63.

sin darse cuenta que así introducía la única transgresión de la Ley que existe en la tradición sinóptica.

En el caso de la ablución de manos antes de comer, no hay que atribuir el malentendido a la tradición sinóptica. El precepto de lavarse las manos no formaba parte de la Ley escrita ni de la tradición oral. En tiempo de Jesús, la norma era la siguiente: «La ablución de manos antes de comer queda a discreción de cada uno, mientras que el agua después de comer es obligatoria» [3]. Esta costumbre no es más que una prescripción rabínica, que data probablemente de la generación anterior a Jesús. Hasta el más obstinado fariseo de pueblo de aquella época se hubiese extrañado enormemente si le hubiesen dicho que Jesús había quebrantado la Ley de Moisés por el hecho de que sus discípulos no siempre se lavasen las manos antes de comer. Y por lo que respecta a la importancia de los diferentes preceptos judíos, los escribas, en el diálogo con Jesús, describen la ablución de manos simplemente como una «tradición de los antepasados» (Mc 7,5). El mismo Jesús no hace más que expresarse según los conceptos de su época al decir que la prescripción rabínica de lavarse las manos —entonces no obligatoria— era simplemente una «tradición de los hombres» (Mc 7,8), a diferencia de los preceptos divinos de la Ley escrita y de la tradición oral.

La prescripción de lavarse las manos antes de comer no era en esta época obligatoria para todos. Esto se deduce del mero hecho de que tal prescripción formaba parte de aquellos preceptos de pureza que no afectaban a todos los judíos, sino solamente a ciertos grupos que se los habían impuesto libremente para toda la vida. El grado y alcance de estas prescripciones variaba de un grupo a otro. Los fariseos, en

[3] *Tosefta Berakot,* 5, 13; cf. Str.-Bill., I, 696 ss.

el sentido estricto de la palabra, formaban una sociedad, cuyas reglas de pureza ritual eran mucho más fáciles de observar que las de la comunidad esenia. Se comprende, pues, que en el debate sobre la ablución de manos se enfrentase Jesús contra este tipo de purificaciones en general: «No es lo que entra por la boca lo que hace impuro al hombre, sino lo que sale por la boca; eso es lo que hace impuro al hombre» (Mt 15,11). Pero estas palabras no anulan los preceptos del judaísmo, sino que forman parte de la crítica que hace Jesús a los fariseos. Que la estricta observancia de una pureza ritual puede favorecer una laxitud moral, es una verdad general admitida también en tiempo de Jesús. Un autor judío de la época [4] se refería, sin duda, a los fariseos al hablar de «hombres perniciosos y criminales que pretenden ser justos..., que están satisfechos de sí mismos, hipócritas en toda su conducta... Sus manos y su corazón están llenos de impureza y su lengua es jactanciosa. Y, a pesar de todo, dicen: No me toques, que me harías impuro».

Este autor, lo mismo que Jesús, pone de relieve el contraste entre la impureza moral en el pensar y el hablar y el afán de una pureza ritual. Sobre esto dijo Jesús en otra ocasión: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que purificáis por fuera la copa y el plato, mientras dentro rebosan de robo y desenfreno! ¡Fariseo ciego! ¡Limpia primero la copa por dentro, para que también por fuera quede limpia!» (Mt 23,25-26). Los llamó también «guías ciegos que cuelan el mosquito y se tragan el camello» (Mt 23,24). Estas palabras dan la impresión de ser un proverbio. Y en cuanto al dicho sobre lo que hace al hombre realmente impuro, podría ser también anterior a Jesús.

[4] *Assumptio Mosis,* cap. 7.

Puesto que, no del todo sin razón, se considera importante este dicho, nos tenemos que preguntar sobre su significado exacto en boca de Jesús. Siguiendo la costumbre, Jesús solía pronunciar la bendición sobre el vino y el pan. ¿Creía él, al mismo tiempo, que las cosas materiales eran en sí mismas religiosamente indiferentes? Unas décadas después de Jesús, Rabban Yojanán ben Zakkai decía a sus discípulos: «En vuestra vida no es el muerto el que os torna impuros ni el agua la que os purifica, sino el mandamiento del Rey de Reyes. Dios ha dicho: 'Yo he establecido preceptos, he dado un mandamiento; nadie puede transgredir mi mandamiento, pues está escrito [5]: Este es el precepto de la Ley, ordenado por el Señor'» [6]. Jesús no se hubiese expresado nunca en tales términos porque, entre otras cosas, son demasiado racionalistas. Por de pronto, podemos, pues, decir que para Jesús el valor moral estaba muy por encima del valor ritual. Pero esto no es toda la verdad, ya que nos tendríamos que preguntar si Jesús pensaba en categorías tan precisas y abstractas.

En cuanto a la ablución de las manos [7] y arrancar espigas, son los discípulos, no el maestro, quienes se muestran menos rigurosos respecto de la observancia de la Ley. También esto se pasa generalmente por alto. Cuando se llama la atención del maestro sobre la negligencia de sus discípulos, no sólo los defiende, sino que incluso responde con un ataque frontal, que

[5] Nm 19,2.

[6] Str.-Bill., II, 719. Lo que importa aquí es que el rabino Yojanán ben Zakkai habla de un mandamiento bíblico, mientras que la ablución de manos no era más que una costumbre tardía, y los preceptos de purificación de los fariseos eran voluntarios.

[7] Véase también el importante episodio apócrifo sobre el enfrentamiento de Jesús con el sumo sacerdote fariseo en el atrio del Templo en J. Jeremias, *Unbekante Jesusworte,* 50-60.

por su severidad no guarda proporción con la insignificancia del incidente. Jesús aprovecha la ocasión para clarificar una cuestión de principio. Pero sus respuestas son menos revolucionarias de lo que podría pensar un observador no iniciado. El dicho de Jesús sobre lo puro y lo impuro es casi una máxima moral popular, y su sentencia en la discusión sobre las espigas arrancadas en sábado está completamente en la línea de lo que pensaban los escribas moderados. Entre otras cosas, Jesús dijo en esta ocasión: «El sábado ha sido creado para el hombre y no el hombre para el sábado. De modo que el hombre es también señor del sábado» (Mc 2,27-28). Pero también decían los escribas: «El sábado ha sido entregado a vosotros, no vosotros al sábado» [8].

Otras veces es el mismo Jesús quien busca la ocasión para sus ataques pedagógicos contra los santones. Es lo que hizo, por ejemplo, con motivo de una curación en sábado. Para comprender el desarrollo de este episodio hay que saber que estaban permitidas toda clase de curaciones en sábado con tal de que existiese una ligera sospecha de peligro de muerte. De lo contrario, no estaba permitido emplear medios mecánicos en sábado; pero curar en sábado, por medio de la palabra, de cualquier enfermedad, aunque no fuese grave, estaba expresamente autorizado. Según los sinópticos, Jesús observó siempre estas normas en sus curaciones [9]. En este punto es muy distinto el Evangelio de Juan, menos interesado por la historia. Narra la curación de un ciego, que recuerda un episodio similar en Marcos (8,22-26). Según Juan (9,6), Jesús curó al hombre de la siguiente manera:

[8] *Mekilta* Ex 31,13 (103 b); cf. W. Bacher, *Tannaiten,* II, 493, nota 2; cf. V. Taylor, 218 ss.

[9] Cf. J. N. Epstein, *Prolegomena ad litteras Tannaiteas* (Jerusalén 1957), 280 s. (en hebreo).

«Escupió en tierra, hizo barro con la saliva y puso el barro sobre los ojos del ciego». A diferencia de Marcos, Juan añade: «Era sábado el día en que Jesús hizo barro y le abrió los ojos... Algunos fariseos dijeron: 'Este hombre no viene de Dios, porque no observa el sábado'» (Jn 9,14-16). Si Jesús hubiese actuado realmente de esta manera, la objeción de los fariseos sería comprensible, desde su punto de vista. Pero, como ya hemos dicho, Jesús no tenía la intención de oponerse a la Ley de Moisés, sino de poner de manifiesto con ejemplos la intransigencia de los santones. El sabía cómo buscarse la ocasión. «Sucedió que un sábado entró en la sinagoga; había allí un hombre que tenía la mano paralizada, y espiaban a Jesús por si curaba en sábado, para poder acusarle. Pero él les dijo: '¿Está permitido hacer bien en día de sábado?' Y dijo al hombre: 'Extiende tu mano'. El la extendió y quedó restablecida como la otra. Pero ellos quedaron desconcertados y se decían: '¿Qué debemos hacer de Jesús?'» (cf. Lc 6,6-11).

Famoso ya por sus curaciones, Jesús entra un sábado en una sinagoga y se encuentra con un hombre que tenía la mano paralizada. El hombre, pues, tenía una enfermedad crónica, que no era peligrosa. ¿Curará Jesús a ese hombre? Así lo hizo, ciertamente, pero mediante la palabra, acto realmente permitido. Tanto con su proceder como con su palabra, mostró Jesús en esta ocasión cuál era el verdadero significado del sábado. Naturalmente, irritó a los mojigatos, que no pudieron atraparlo en una acción prohibida. Además, el relato original no mencionaba expresamente a los fariseos [10]. Pero Marcos —a quien sigue Mateo— deformó absurdamente los hechos. En lugar de terminar con el desconcierto impotente de los mojigatos, el relato de Marcos concluye: «Y los fari-

[10] Cf. también R. Bultmann, *Tradition,* 54.

seos salieron en seguida y se confabularon con los herodianos contra él para eliminarle». Es una alusión clara a la futura crucifixión (cf. Mc 15,1). Pero resulta muy inverosímil que los fariseos reaccionasen de esta manera. Ni siquiera los más violentos entre ellos hubiesen determinado eliminar a Jesús por el hecho de haber realizado una curación en sábado que, además, estaba permitida. Por eso es preferible aquí la versión de Lucas (6,11).

Jesús, pues, puso de relieve el aspecto moral de la vida frente al aspecto puramente formal de la observancia legal. Pero todavía podemos profundizar un poco esta constatación provisional, si dejamos las cuestiones referentes a la Ley, para mencionar otras dos controversias de Jesús. La primera tiene un tono polémico similar al dicho de Jesús en la curación del hombre de la mano paralizada. «En esto trajeron a su presencia un paralítico postrado en una camilla. Viendo Jesús la fe que tenían, dijo al paralítico: '¡Animo!, hijo, tus pecados te son perdonados'. Entonces algunos escribas dijeron para sí: '¡Este blasfema! ¿Quién puede perdonar los pecados sino Dios?' Pero Jesús, conociendo sus pensamientos, dijo: '¿Por qué pensáis mal en vuestros corazones? ¿Qué es más fácil, decir: Tus pecados te son perdonados, o decir: Levántate y anda?' Pues para que sepáis que este Hombre[11] tiene en la tierra poder de perdonar los pecados, le dijo entonces al paralítico: 'Levántate, toma tu camilla y vete a tu casa'. El se levantó y se marchó a su casa. Y al ver esto, la gente se sobrecogió y glorificó a Dios, que había dado tal poder a los hombres» (cf. Mt 9,1-8).

Como en la curación de la mano seca, Jesús cura también al paralítico mediante la palabra y la acción. La curación no era un fin en sí misma, sino la prueba

[11] Literalmente, «el Hijo del hombre»; cf. V. Taylor, 197.

contundente de una enseñanza. Puesto que la gente creía que toda enfermedad provenía de pecados cometidos, el perdón de los pecados podía significar ya la curación. Al curar al paralítico, prueba Jesús que Dios ha dado al hombre el poder de perdonar, por sus propias fuerzas, los pecados que no tienen ninguna relación con aquel que los perdona. Es importante también observar que Jesús perdona los pecados al enfermo después de haber visto la fe de los asistentes y, sin duda, también la del enfermo. El relato primitivo no mencionaba en absoluto la fe en Jesús —ésta se dará luego por supuesta en el cristianismo—, pero ya Jesús reconoció el poder que tiene la fe en sí misma. «Si tuvierais fe como un grano de mostaza, diríais a aquella montaña que viniera aquí y vendría» (Mt 17,20).

En la segunda controversia se trata también del perdón de los pecados. Los adversarios acusan a Jesús de que hace curaciones porque expulsa a los demonios por Belzebú, el príncipe de los demonios. A esta acusación, Jesús, entre otras cosas, responde lo siguiente: «El que hable en contra del hombre, se le podrá perdonar; pero el que hable en contra del Espíritu Santo no tendrá perdón, ni en esta edad ni en la futura» (Mt 12,32). La importancia de este dicho, que tiene paralelos en los escritos judíos [12], radica en el hecho de que, desde su bautismo, Jesús sabía que estaba en posesión del Espíritu Santo. El dicho es importante también porque nos indica cuál es el centro de interés en las controversias de Jesús, incluso en aquellas que se refieren a la observancia de la Ley: el hombre, sus pecados y su poder.

En el transcurso de la tradición oral y escrita se va destacando, cada vez más, el perfil de los adversarios en las controversias de Jesús y, por tanto, se les va

[12] Cf. Paul Volz, *Der Geist Gottes* (Tubinga 1910), 164.

desfigurando. Con frecuencia presentan los Evangelios, sin más ni más, a los adversarios de Jesús como escribas y fariseos, cuando en el relato original no eran otra cosa que portavoces anónimos y espontáneos de la beatería local [13]. Merece la pena seguir la evolución progresiva de los textos, para ver cómo los adversarios de Jesús se van convirtiendo en sus enemigos, dominados a veces por una malicia profunda, y cuyo único y último objetivo es tender una trampa a Jesús y eliminarlo.

Sin embargo, no es del todo injustificado presentar como fariseos a los adversarios de Jesús. Pero los fariseos, en sentido estricto, formaban un grupo, cuyos miembros —como ya hemos dicho— aceptaban voluntariamente ciertos preceptos, referentes a la pureza ritual y algunas otras obligaciones. En la época de Jesús contaba esta comunidad con unos seis mil miembros. Su origen se remonta al siglo anterior a Cristo. En la historia turbulenta de esta época los fariseos se enfrentaron contra la dinastía de los Macabeos, que se había aliado con el movimiento político-religioso de los saduceos, y se vieron envueltos en guerras civiles. El resultado final fue que los saduceos formaban, en la época de Jesús, el grupo minoritario, pero fuerte, de la aristocracia sacerdotal en el templo de Jerusalén, mientras que los fariseos se convirtieron en los maestros del pueblo. Esto lo lograron por identificarse deliberadamente con la fe popular: la ideología farisea era fundamentalmente la del judaísmo universal, no sectario, mientras que los saduceos formaban, por así decir, un grupo contrarrevolucionario, que no aceptaba la tradición oral y se mofaba de la fe popular en la vida eterna. Aunque no hay que identificar a los fariseos con los escribas —los rabinos de tiempos posteriores—, sin embargo, podemos con-

[13] Cf. nota 10.

siderar a ambos grupos como formando, de hecho, una unidad.

Conocemos a dos hombres que a sí mismos se llaman fariseos: el historiador Flavio Josefo [14] y Pablo [15]. Pero ninguno de los dos es un representante típico del judaísmo. En sus escritos apenas presentan a los rabinos como fariseos. Por ejemplo, el maestro de Pablo, Rabban Gamaliel, no es designado como fariseo más que en los Hechos de los Apóstoles (5,34) y su hijo Simón solamente en Josefo [16]. La razón de esto, al menos en parte, radica en que el término «fariseo» comportaba, generalmente, una connotación peyorativa.

En esta época, al decir «fariseo» se pensaba instintivamente en un hipócrita religioso. Estando para morir el rey saduceo Alejandro Janeo, prevenía a su mujer no contra los verdaderos fariseos, sino contra los «fariseos teñidos, cuyas acciones son como las de Zimrí, pero que esperan ser pagados como Fineés» [17]. El rey saduceo, pues, hablaba de «teñidos» [18]. Los esenios llamaban a los fariseos «estucadores» [19]. Y Jesús dijo: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que sois semejantes a sepulcros blanqueados, que por fuera tienen buena apariencia, pero por dentro están llenos de huesos de muertos y de toda inmundicia! Así también vosotros por fuera aparecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía e iniquidad» (Mt 23,27-28). El rey saduceo distinguía entre las malas acciones de los «teñidos» y su pretensión de ser estimados como justos.

[14] *Vita,* 12.
[15] Flp 3,5; Hch 23,6; 26,5.
[16] *Vita,* 191.
[17] Alusión al relato de Nm 25,6-15.
[18] *Sotá,* 22 b.
[19] *Documento de Damasco,* 8,12; 19,25 (según Ez 13,10).

También los esenios condenaban las obras de los fariseos: «Seducen a tu pueblo con aduladores discursos. Falsos maestros los han extraviado y se encaminan ciegamente hacia la ruina, pues sus obras no son más que engaño» [20]. Jesús vio la hipocresía de los fariseos en el contraste entre su doctrina y sus obras, «porque ellos dicen, pero no hacen» (Mt 23,3).

Lo curioso es que encontramos la misma polémica antifarisea en la literatura rabínica, que es precisamente farisea. La lista talmúdica de las siete clases de fariseos [21] enumera cinco tipos de hipocresía, siendo los dos últimos sustituidos por dos tipos positivos de fariseos. No es, pues, casual que en el discurso contra ellos (Mt 23,1-36) los apostrofe Jesús siete veces con un «¡Ay de vosotros!». El primer tipo de la lista talmúdica habla de los «fariseos de las espaldas, los que se ponen los mandamientos a las espaldas» [22]. Pues bien, Jesús dijo también que los fariseos «atan cargas pesadas y las echan a las espaldas de la gente, pero ellos ni con un dedo quieren moverlas» (Mt 23,4).

Los escritos esenios están llenos de los ataques más severos contra el partido de los fariseos, aunque no mencionan expresamente su nombre. Llaman a los fariseos «intérpretes capciosos», sus obras no son más que hipocresía, y con «su doctrina falaz, su lengua embustera y falsos labios» logran seducir a casi todo el pueblo [23]. De esta manera «cierran la fuente del verdadero conocimiento a los que tienen sed y les dan vinagre para apagar su sed» [24]. Estas palabras nos recuerdan aquéllas de Jesús: «¡Ay de vosotros, leguleyos, que os habéis llevado la llave de la ciencia! No

[20] *Libro de los Himnos,* IV, 6-8.
[21] *Sotá,* 22 b; j. *Berakot,* 14 b.
[22] Según j. *Berakot,* 14 b.
[23] *Comentario del Libro de Nah,* 2,7-10.
[24] *Libro de los Himnos,* IV, 11.

habéis entrado vosotros, y a los que querían entrar se lo habéis impedido» (Lc 11,52; cf. Mt 23,13). Pero, por lo demás, existe una gran diferencia entre los ataques esenios contra los fariseos y la crítica que les hace Jesús. Los esenios rechazan de plano la doctrina farisea, mientras que Jesús dice: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos. Haced, pues, y observad todo lo que os digan; pero no imitéis su conducta, porque ellos dicen, pero no hacen» (Mt 23,2-3).

Jesús, pues, consideró a los fariseos como los herederos actuales de Moisés y dijo que los hombres debían acomodar su vida a sus enseñanzas. Esto se comprende si se tiene en cuenta que Jesús, a pesar de que debía de estar indirectamente influido por los esenios, como veremos, está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente las de los fariseos. Sin embargo, sería erróneo afirmar que Jesús era un fariseo, en el sentido amplio de la palabra. Aunque la crítica que hace a los fariseos no sea tan hostil como la de los esenios ni tan negativa como la de la literatura contemporánea, citada anteriormente, sin embargo Jesús contempla desde fuera a los fariseos y no se identifica con ellos. Hablaremos más adelante sobre la inevitable tensión entre un taumaturgo carismático, como Jesús, y el judaísmo institucional. Tampoco hemos de olvidar que el elemento revolucionario en su predicación del Reino acentuó todavía más esa tensión. Veremos también cómo la enseñanza misma de Jesús cuestionaba los fundamentos de la sociedad en cuanto tal. Pero, con todo esto, la tensión no llegó a transformarse en oposición ni a degenerar en hostilidad.

Aunque no pudiésemos eliminar mediante el método filológico todos los retoques que han deformado nuestras fuentes, sería muy difícil pensar en una ver-

dadera hostilidad de parte de los «fariseos y escribas» contra Jesús, tal que hubiese sido —como a veces se supone— una de las causas de su muerte. Naturalmente, no faltaban entre los fariseos hombres de mentalidad estrecha —como se encuentran por doquier—, que consideraban sospechoso a ese hombre extraño y que hubiesen disfrutado sorprendiéndole en una acción prohibida para poder acusarle ante el tribunal rabínico. Pero Jesús supo decirles en todo momento lo que pensaba, sin darles motivos para perseguirle. Quienes conocen a los escribas de esta época saben que, aunque sus jefes no fueran intachables, tampoco eran de mentalidad estrecha.

Si Jesús hubiese vivido en los días tormentosos de los últimos reyes macabeos es muy posible que le hubiesen perseguido los fariseos, por el simple hecho de ser el jefe de un movimiento mesiánico. Cuando los fariseos obtuvieron el poder durante el reinado de Salomé Alejandra, no perdonaron ciertamente a sus adversarios saduceos. Y los escritos del Mar Muerto nos informan sobre las persecuciones en regla que los fariseos desencadenaron contra los esenios. Pero todo esto pertenecía ya a un pasado, del que se avergonzaban los fariseos contemporáneos de Jesús. A este respecto podemos citar aquellas palabras de Jesús: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que edificáis los sepulcros de los profetas y adornáis los monumentos de los justos, y decís: 'Si nosotros hubiéramos vivido en tiempo de nuestros padres, no habríamos tenido parte con ellos en la sangre de los profetas!' Con lo cual atestiguáis contra vosotros mismos, que sois hijos de los que mataron a los profetas» (Mt 23,29-31)[25].

[25] Lo que sigue (Mt 23,34-36; Lc 11,49-51) no se refería originalmente a los fariseos, como se puede ver todavía en Lucas.

El testimonio que ofrece indirectamente Jesús de los fariseos de su tiempo es confirmado por los relatos de su posterior proceso. Con demasiada frecuencia se ha pasado por alto que los fariseos, mencionados tan a menudo en los Evangelios como adversarios de Jesús, no aparecen en absoluto en los relatos sinópticos sobre el llamado proceso de Jesús. Sin embargo, la expresión «los fariseos» hubiera podido colarse fácilmente en esos relatos bastante tardíos. Prueba de ello es el Evangelio de Juan, menos interesado por la historia, que, al hablar del prendimiento, no dudó en escribir: «Judas, pues, llega allí con la cohorte y los guardias enviados por los sumos sacerdotes y fariseos, con linternas, antorchas y armas» (Jn 18,3).

Para comprender mejor la razón de que no sólo los relatos originales, sino también los tres primeros Evangelios, evitasen mencionar a los fariseos en el proceso de Jesús, nos ayudará tal vez recordar el papel de los fariseos en las primeras décadas de la comunidad cristiana. Cuando el sumo sacerdote saduceo persiguió a los Apóstoles, fue el fariseo Rabban Gamaliel quien se encargó de salvarlos (Hch 5,17-42). Cuando Pablo fue entregado al Sanedrín en Jerusalén, pudo salvar su vida apelando a los fariseos (Hch 22,30-23, 10). Al ser ejecutado legalmente, en el año 62, Santiago, el hermano del Señor, y probablemente otros cristianos por el sumo sacerdote saduceo, los fariseos recurrieron al rey y el sumo sacerdote fue depuesto [26].

Si se considera este último caso, al igual que los dos anteriores, difícilmente se podrá evitar la impresión de que los fariseos vieron en las persecuciones de los primeros cristianos por parte de la nobleza sacerdotal saducea una prueba más de la crueldad, a todas luces injusta, de este grupo, y que hicieron de ella un arma político-moral contra el sacerdocio sa-

[26] F. Josefo, *Ant.*, 20, 199-203.

duceo. Esto explica la oposición, al parecer constante, de los fariseos contra las persecuciones de los cristianos por parte de los sumos sacerdotes saduceos, oposición que costó incluso el cargo a uno de ellos. La razón por la cual los primeros cristianos fueron motivo de continuas discordias entre los dos partidos judíos radica en que los fariseos vieron en el hecho de entregar a Jesús a los romanos una arbitrariedad por parte de los sumos sacerdotes.

Podemos admitir, por consiguiente, que los fariseos no aparecen en los tres primeros Evangelios como acusadores en el proceso de Jesús, porque cuando se redactaron éstos —por los años ochenta del siglo primero— se sabía todavía que los fariseos no habían aprobado la entrega de Jesús a los romanos. Los Evangelios sinópticos no pudieron probablemente mencionar a los fariseos en el proceso de Jesús porque, de otra manera, no se hubiese dado crédito a sus relatos. Pero, por otra parte, tampoco podían afirmar que los fariseos no estaban de acuerdo con la entrega de Jesús, ya que habían redactado en sentido antifariseo los relatos que preceden a la pasión. ¡Qué curiosos son con frecuencia los cambios que experimenta un movimiento en el transcurso de su historia! Ya en el siglo segundo se empezó a ver con malos ojos a los cristianos de origen judío que continuaban viviendo según la Ley de Moisés [27]. Y más tarde se prohibió a todos los cristianos observar los preceptos de la Antigua Alianza, a pesar de que Jesús dijo: «En verdad yo os digo: El cielo y la tierra pasarán antes de que desaparezcan una letra o un acento de la Ley [28]. Por tanto..., el que se salte uno de esos

[27] Justino, *Diálogo con Trifón,* cap. 47.

[28] Las palabras «hasta que todo se haya cumplido» no parecen ser de Jesús; en cuanto a su significado, cf. G. Strecker, 143 s.

preceptos mínimos, y así los enseñe a los hombres, será mínimo en el Reino de los cielos; en cambio, el que los cumpla y enseñe, ése será declarado grande en el Reino de los cielos» (Mt 5,18-20).

Los preceptos judíos fueron abolidos en la Iglesia porque, en el transcurso de la historia, el cristianismo se fue convirtiendo en una religión de no-judíos. Lo cual fue, a su vez, posible porque en la Antigüedad muchos vieron en el Dios de los judíos al único Dios verdadero. Por eso hubo entonces muchos hombres que fueron hasta el fondo y se convirtieron al judaísmo. La escuela moderada de Hillel vio con buenos ojos la conversión de no-judíos al judaísmo, mientras que la escuela de Shammai dificultó cuanto pudo dicha conversión. Jesús era partidario de la severidad de la escuela de Shammai, como se echa de ver en las siguientes palabras: «¡Ay de vosotros, escribas y fariseos hipócritas, que recorréis mar y tierra para hacer un prosélito, y, cuando llega a serlo, lo hacéis hijo de condenación el doble que vosotros!» (Mt 23,15). Un no-judío, que vive según ciertas leyes fundamentales de la moral, puede salvarse sin observar la Ley de Moisés. Por el contrario, el prosélito, o sea, el gentil que se ha hecho judío, está obligado a observar la Ley, como todo judío. Si un prosélito no observa a la perfección la Ley —que no le obligaba antes de convertirse—, su misma conversión al judaísmo le hacía «hijo de la gehenna» y perdía sin necesidad alguna su salvación eterna.

A juzgar por lo que nos dicen las fuentes, Jesús no tuvo gran estima por los no-judíos, las «naciones» [29]: tienen preocupaciones económicas por el futuro y no saben que «el mañana se preocupará de sí mismo»

[29] Esta palabra se traduce normalmente «por paganos»; pero tanto en boca de Jesús como en otras partes significa simplemente «no-judíos», en español «gentiles».

(Mt 6,32-34); en sus oraciones «charlan mucho, pues se figuran que van a ser escuchados por su palabrería» (Mt 6,7); no conocen el mandamiento judío de amar al prójimo, y no saludan más que a sus amigos (Mt 5, 47). Las afirmaciones primera y tercera dan la impresión de que Jesús está hablando de los vicios de una sociedad europea tal como perdura todavía en nuestros días. Otra afirmación muy profunda parece referirse principalmente a los romanos. Cuando los discípulos discutían entre sí sobre quién de ellos sería el mayor, Jesús les dijo: «Los jefes de las naciones las tiranizan y los grandes las oprimen. No será así entre vosotros; al contrario, el que quiera subir, sea servidor vuestro, y el que quiera ser primero sea esclavo vuestro. Igual que este Hombre no ha venido a que le sirvan, sino a servir y a dar su vida en rescate de todos» (cf. Mt 20,24-28)[30]. Estas palabras de Jesús son una reinterpretación profunda del dicho bíblico: «El mayor servirá al pequeño» (Gn 25,23). Aquí se trata de una profecía sobre la sumisión de Esaú, el mayor, a Jacob, el pequeño. Ahora bien, en tiempo de Jesús. Esaú significaba simbólicamente a Roma. Por consiguiente, Jesús quiere decir: los dirigentes romanos oprimen con su poder a las naciones, pero para nosotros la palabra bíblica significa que el mayor debe servir al más pequeño, pues para eso está el hombre.

Por lo que hemos dicho se comprende que Jesús ordenase a los Doce: «No toméis el camino de los gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel»

[30] «Hombre» se refiere aquí al «Hijo del hombre», como se ve también en Lucas (22,27). [Así piensa igualmente J. Mateos, cuya traducción hemos transcrito (*Nuevo Testamento,* Madrid 1974)]. Pero es interesante observar que Lucas desconoce la interpretación cristológica de la pasión del Señor introducida por Marcos (10,45 b; Mt 20,28 b).

(Mt 10,5-6)[31]. Probablemente estas palabras se refieren no sólo a la predicación a los no-judíos, sino también a las curaciones, que formaban parte de la misión de los discípulos. En todo caso, Jesús tenía por norma no curar a ningún gentil. Cuando le rogó una mujer siro-fenicia que curase a su hija, que sufría una enfermedad mental, Jesús le respondió lo que ya había dicho a sus discípulos: «No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel». Pero ella se acercó, se postró a sus pies y dijo: «¡Señor, ayúdame!». El respondió: «No está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perritos». Pero ella repuso: «Sí, Señor, que también comen los perritos las migajas que caen de la mesa de sus amos». Las palabras de la mujer impresionaron a Jesús, y su hija quedó curada a partir de aquella hora (Mt 15, 21-28).

Fuera de este episodio no se encuentra más que otro caso en que Jesús cura a un gentil, al siervo del centurión romano de Cafarnaún (Mt 8,5-13; Lc 7, 1-10). Pero Lucas nos dice que el centurión no era un gentil, sino un temeroso de Dios. Le dijo a Jesús: «Señor..., no soy digno de que entres bajo mi techo..., pero di una palabra y mi criado quedará curado». El piadoso romano, queriendo evitar que Jesús quedase impuro por el contacto con el gentil, le rogó que lo curase a distancia. Que Jesús, el maestro taumaturgo, podía hacer eso lo deducía él por comparación consigo mismo: «Porque yo no soy más que un subalterno, tengo soldados a mis órdenes, y digo a éste: 'Vete', y va; y a otro: 'Ven', y viene; y a mi siervo: 'Haz esto', y lo hace». Al oír eso quedó Jesús maravillado y dijo a los que le acompañaban: «En nadie he encontrado una fe tan grande en Israel», y el siervo quedó curado en aquella hora.

[31] Para toda esta cuestión, cf. J. Jeremias, *Verheissung*.

Estos son los dos únicos episodios en que Jesús cura a un gentil. En ambos no es Jesús, sino un gentil, quien dice la palabra decisiva; una palabra que impresiona profundamente a Jesús. Hay que observar también que en las fuentes rabínicas nadie sostiene jamás que no se deba o no se pueda curar a un gentil.

La imagen, pues, que nos han conservado los tres primeros Evangelios es clara: Jesús, el judío, desarrolló su actividad entre los judíos y no quiso actuar más que entre ellos. Esto es confirmado por Pablo, el apóstol de los gentiles: Jesús fue «sometido a la Ley» (Gál 4,4); «se puso al servicio de la circuncisión para demostrar la fidelidad de Dios, ratificando las promesas hechas a los Patriarcas» (Rom 15,8).

¿Tenían entonces razón las diversas sectas judeocristianas al pensar que viviendo al estilo judío seguían la voluntad de Jesús? A pesar de que la Sinagoga los consideró herejes y la gran Iglesia los juzgó extraviados, estos judíos continuaron viviendo con la firme convicción de ser ellos los únicos que realmente custodiaban la herencia de su maestro y, por consiguiente, los únicos también que habían captado el verdadero significado del judaísmo. Pero, rebasados por la historia, se convirtieron en unos amargados. Por eso la predicación de Jesús se convirtió, poco a poco entre ellos, en una rígida caricatura apologética. Todavía en el siglo x los encontramos en los alrededores de Mossul [32] muy solos en su fidelidad sobrehumana.

[32] Cf. Pinès, *The Jewish Christians.*

V

EL AMOR

El elemento revolucionario —si se quiere denominar así— en la predicación de Jesús no procede de una crítica a la Ley judía, sino de otras premisas, que no fue él precisamente el primero en establecer. Inicia el avance desde posiciones conquistadas ya anteriormente, abriendo brecha desde tres puntos: el mandamiento radical del amor, la llamada a una nueva moral y su concepción del Reino de los cielos.

Por el año 175 a. C. un escriba judío con nombre griego, Antígono de Soko, decía: «No seáis como los esclavos, que sirven a su señor para recibir una recompensa; sed como aquellos esclavos que sirven a su señor sin esperar recompensa; y que el temor del cielo esté con vosotros» [1]. Este dicho caracteriza el cambio de clima espiritual y moral aparecido en el judaísmo a partir de la época veterotestamentaria [2]. Es la expresión, al mismo tiempo, de una sensibilidad nueva y más profunda en el judaísmo, condición previa importante para el mensaje de Jesús.

La religión de Israel predica al Dios único y justo: su exclusivismo iconoclasta va unido a su inflexible voluntad moral. La justicia del Antiguo Testamento quiere concretizarse en una ley nueva y en un nuevo orden social más justo. La justicia de Dios es, al mismo tiempo, su misericordia: Dios se interesa de una manera especial por los pobres y oprimidos, porque no se complace en la fuerza física y el poder del

[1] *Pirqé Abot,* 1,3; cf. K. Schlesinger, 25. Para lo que sigue, cf. D. Flusser, *The Two Ways of Justice.*

[2] Cf. también la leyenda que se encuentra en *Abot de Rab. Natán,* 5,1 (en K. Schlesinger, 25).

hombre, sino en que éste le tema. La religión judía es una religión moral en la que el principio de la justicia es indispensable. Por eso atribuye tanta importancia a la división de los hombres en justos y pecadores. Para el judaísmo la idea de que Dios premia a los justos y castiga a los pecadores no es más que la confirmación de su verdad. ¿Cómo podría, de lo contrario, reinar en el mundo la justicia de Dios?

Sin embargo, la suerte del hombre raramente corresponde a su esfuerzo moral; con mucha frecuencia no es castigada la culpa ni premiada la bondad. A menudo sufre el justo, mientras que el pecador prospera. Es fácil, pues, ver que algo falla. Pero ninguna religión, ninguna ética, ha logrado jamás solucionar el problema del mal. En el Antiguo Testamento, el libro de Job está dedicado al infortunio del justo. Pero también en la literatura sapiencial pagana de Oriente encontramos el clamor: «Los que no buscan a Dios caminan por un sendero de felicidad, mientras que los que invocan piadosamente a una diosa se hallan en la pobreza y en la debilidad» [3].

Sin embargo, no fue esta problemática la que motivó el cambio profundo que llevaría al imperativo moral de Jesús. Como ya hemos dicho, el principio religioso moral, según el cual el justo prospera y el pecador acaba mal es refutado constantemente por la vida misma. Pero el judío de esta época veía, además, otro fallo en este principio. Suponiendo que la experiencia cotidiana confirmase el principio, habría que preguntarse además si esta división simplista de los hombres entre justos y pecadores es exacta. Pues todos sabemos que nadie es completamente justo ni totalmente malo, ya que los buenos y malos instintos luchan en el corazón de cada hombre. Hay que pre-

[3] *Ancient Near Eastern Text,* ed. por J. Pritchard (Princeton 1950), 439.

guntarse, asimismo, hasta dónde llegan los límites de la misericordia de Dios y de su amor hacia el hombre. En el caso de que el premio del justo y el castigo del pecador no presentara realmente ningún problema, ¿sería una conducta moralmente recta la de aquel que obrase el bien porque sabe que será recompensado? Ya hemos dicho cómo Antígono de Soko pensaba que tal conducta no sería más que una moral de esclavo: el hombre debe obrar moralmente y, al mismo tiempo, no pensar en la recompensa, que ciertamente no le faltará.

El judío de esta época, dada la nueva sensibilidad, consideraba también insuficiente la moral de la Antigua Alianza. Puesto que se había reconocido que la humanidad no se divide de una manera clara y tajante entre justos y pecadores, resultó prácticamente imposible amar a los buenos y odiar a los malos. Como, por otra parte, es difícil saber hasta dónde llegaba el amor y la misericordia de Dios, muchos concluían que había que amar y practicar la misericordia con el prójimo, porque así se imitaba a Dios. Lucas (6,36) pone en boca de Jesús estas palabras: «Sed misericordiosos, como vuestro Padre es misericordioso». Este es un dicho rabínico antiguo [4].

Aquellos círculos de la época en los que se había desarrollado de manera especial la nueva sensibilidad judía consideraban el comportamiento caritativo hacia el prójimo como condición indispensable para reconciliarse con Dios. «Las faltas cometidas por un hombre contra su prójimo no las perdonará el día de la Expiación a menos que se reconcilie con el prójimo». Así se expresaba un rabino unas décadas después de Jesús [5]. Y Jesús dice: «Si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros

[4] Str.-Bill., II, 159.
[5] *Yomá,* 8,9; cf. R. Mayer, *Talmud,* 534.

vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas» (Mt 6,14-15).

La mejor síntesis de esta nueva ética judía se encuentra realmente en el documento más antiguo de la misma: el Eclesiástico, escrito por Jesús ben Sirá alrededor del año 185 a. C.:

Furor y cólera son odiosos:
el pecador los posee.
Del vengativo se vengará el Señor
y llevará estrecha cuenta de sus culpas.
Perdona la ofensa a tu prójimo,
y se te perdonarán los pecados cuando lo pidas.
¿Cómo puede un hombre guardar rencor a otro
y pedir la salud al Señor?
No tiene compasión de su semejante,
¿y pide perdón de sus pecados?
Si él, que es carne, conserva la ira,
¿quién expiará por sus pecados?
Piensa en tu fin, y cesa en tu enojo,
en la muerte y corrupción, y guarda los manda-
[mientos.
Recuerda los mandamientos y no te enojes con tu pró-
la alianza del Señor, y perdona el error. *[jimo,*

Eclo 27,30-28,7

La idea que ya hemos visto según la cual el hombre, antes de pedir para sí, debe reconciliarse con el hermano, va unida, en el Eclesiástico, a una modificación —típica de la época— de la vieja concepción de la recompensa.

La antigua concepción de la justicia equitativa, según la cual el justo era recompensado en la medida de su justicia y el pecador castigado en el grado de sus pecados, no dejaba de causar malestar a muchos

en esta época. Por eso empezaron a pensar que el amor al prójimo merecía la recompensa divina, mientras que el odio acarreaba el castigo de Dios. El mismo Jesús se expresa en términos similares: «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados. Perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará: os verterán una medida generosa, colmada, remecida hasta rebosar. Porque con la medida con que midáis se os medirá a vosotros» (Lc 6,37-38).

Las primeras palabras de este dicho de Jesús nos recuerdan la máxima del célebre Hillel, que, antes que él, había dicho: «No juzgues a tu prójimo hasta que no te encuentres en la misma situación que él» [6]. Y la frase: «Con la medida con que midáis se os medirá a vosotros» era proverbial entre los judíos de entonces [7]. Este dicho de Jesús, que encontramos en Lucas, tiene un importante paralelo en las palabras que Clemente Romano atribuye al mismo Señor en la carta que escribió hacia el 96 d. C.: «Sed misericordiosos y encontraréis misericordia; perdonad y se os perdonará; según hagáis, se hará con vosotros; según déis, se os dará; según juzguéis, se os juzgará; según hagáis bien, se os hará bien a vosotros: con la medida con que midáis, se os medirá a vosotros» (1 Clem 13,2). Estas palabras proceden de la comunidad primitiva o, tal vez, del mismo Jesús [8].

Los elementos constitutivos de la nueva sensibilidad de los judíos de entonces están estrechamente entrelazados. Por eso mismo muchas sentencias de

[6] *Pirqé Abot,* 2,5; cf. R. Mayer, *Talmud,* 328.

[7] Cf. Str.-Bill., I, 444 s.

[8] Es seguro que este dicho no procede directamente de los Evangelios sinópticos. Prueba de ello son, entre otras cosas, los semitismos que contiene. Policarpo 2,3 depende de Clemente, como prueba la misma introducción a las palabras del Señor (cf. 1 Clem 13,1 b).

Jesús no sólo aparecen vinculadas entre sí, sino también con otros dichos judíos. Así, en las palabras que Clemente Romano atribuye al Señor, leemos: «Según hagáis, se hará con vosotros», es decir, según hagáis a vuestro prójimo, hará Dios con vosotros. Se trata de una variante muy interesante de la llamada regla de oro, que también cita Jesús: «Todo cuanto queráis que os hagan los hombres, hacédselo también vosotros; porque ésta es la Ley y los Profetas» (Mt 7,12). La regla de oro, como imperativo moral, se encuentra en muchos pueblos. Entre los judíos [9] fue considerada como síntesis de la Ley antes de Jesús. Hillel ya dijo: «Lo que no te gusta a ti, no se lo hagas al prójimo; esto es toda la Ley, el resto no es más que explicación». Los judíos de entonces interpretaban esta máxima probablemente de la siguiente manera: Dios te mide con la misma medida con que tú mides a tu prójimo. De aquí se deduce: «Lo que un hombre pide a Dios para su propia alma, debe él hacerlo a toda alma viviente» [10].

Tanto Jesús como anteriormente Hillel vieron en la regla de oro un resumen de toda la Ley de Moisés. Esto se comprende fácilmente si tenemos en cuenta que, tanto para Jesús como para los judíos en general, el principio bíblico «ama a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18) era «una de las reglas capitales de la Ley» [11]. En una traducción aramea antigua este

[9] Cf. Str.-Bill., I, 459 s. Sobre el dicho de Hillel en Shabbat, 31a, cf. W. Bacher, *Tannaiten,* I, 4.

[10] *Henoc eslavo,* 61,1, ed. Vaillant, 59. Cf. Str.-Bill., I, 460.

[11] Cf. Str.-Bill., I, 358. Poco antes (p. 354) Billerbeck polemiza contra la afirmación de ciertos sabios judíos modernos, «según la cual la antigua Sinagoga, ya en la época del Nuevo Testamento, habría entendido el mandamiento del amor al prójimo a la luz del precepto universal de amar a todos los hombres». Aunque se admitiese que Billerbeck está en lo cierto, sin embargo no podríamos concluir con seguridad que Jesús

precepto bíblico reza así: «Ama a tu prójimo, y lo que no quieras para ti no se lo hagas a él». En esta traducción parafraseada el giro «como a ti mismo» ha sido sustituido por una formulación negativa de la regla de oro. De modo que las palabras «ama a tu prójimo» se han interpretado como un precepto positivo, mientras que las otras, «como a ti mismo», como un precepto negativo, complementario del primero: no trates con odio a tu prójimo, ya que tú no quieres que él te trate de esta manera. A la luz de los paralelos judíos podemos, pues, ver que existe un parentesco entre la regla de oro (Mt 7,12) y el mandamiento del amor al prójimo (Mt 22,39), incluso dentro de la misma enseñanza de Jesús.

Existía, sin embargo, otra interpretación del giro «como a ti mismo» en el mandamiento bíblico del amor al prójimo, tan importante en esta época. Efectivamente, en hebreo este giro puede significar también «como tú mismo». En tal caso, el mandamiento del amor al prójimo diría: «Ama a tu prójimo, pues él es como tú mismo». Ben Sirá manifiesta conocer esta interpretación cuando pide que el hombre perdone al prójimo sus faltas, ya que sería un pecado no tener piedad «de un hombre como él» (Eclo 28, 3-5). Y el rabino Hanina, que vivió aproximadamente una generación después de Jesús, dijo expresamente que el mandamiento del amor al prójimo es: «Una palabra de la que depende el mundo entero, un gran juramento desde el monte Sinaí: Si tú odias a tu prójimo, cuyas obras son malas como las tuyas, yo, el Señor, te castigaré a ti como juez; pero si tú amas a tu prójimo, cuyas obras son buenas como las tuyas, yo, el Señor, seré fiel y me apiadaré de ti» [12]. Por

hiciera extensivo el mandamiento del amor al prójimo también a los no-judíos, ya que ni siquiera estaba dispuesto a curarlos.

[12] *Abot de Rab. Natán,* 53 (segunda versión).

tanto, las relaciones del hombre con su prójimo deben estar determinadas por el hecho de que tienen en común con él tanto las virtudes como los vicios. Este principio no está lejos del mandamiento del amor de Jesús. Pero él fue más allá y rompió la última barrera del antiguo mandamiento judío del amor al prójimo. El rabino Hanina pensaba que se debía amar al justo y no odiar al pecador. En cambio, Jesús dice: «Pero yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen» (Mt 5,44).

Si bien es cierto que los círculos medio esenios de entonces llegaron a conclusiones similares desde otras premisas y que la enseñanza moral de Jesús fue influida por esos mismos círculos —como veremos más adelante—, no es menos cierto que las influencias no lo aclaran todo. El, que evitaba su casa natal de Nazaret y se hizo «amigo de publicanos y pecadores», se sentía «enviado a las ovejas perdidas de Israel». Sin embargo, la inclinación que Jesús sentía precisamente por los pecadores no sólo se explica por toda su vida personal, sino que, además, está íntimamente vinculada al sentido de su mensaje —como su predicación depende de su idea de la vida—, desde la niñez hasta su muerte en la cruz.

El mandamiento del amor a los enemigos es tan peculiar de Jesús que no lo encontramos en todo el Nuevo Testamento más que en su boca. Los otros llegan, a lo sumo, a decirnos que nos amemos mutuamente y que bendigamos a los que nos persiguen. Evidentemente, en esta época no era fácil a nadie elevarse a la altura de la exigencia de Jesús.

Jesús aludía al mandamiento bíblico del amor al prójimo cuando declaró en qué se resume la Ley de Moisés: «'Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza' (Dt 6,5). Este es el mayor y el primer mandamiento. El segundo es semejante a éste: 'Amarás a tu prójimo como

a ti mismo' (Lv 19,18). De estos dos mandamientos pende toda la Ley» (Mt 22,35-40)[13].

Es casi seguro que Jesús cita aquí una enseñanza de la tradición oral, que le parecía esencial para su mensaje. Esto lo hizo Jesús en otras ocasiones, citando lo que otros escribas habían dicho antes que él. «Un escriba...[14] es semejante al dueño de una casa que saca de sus arcas lo nuevo y lo viejo» (Mt 13,52). El dicho de Jesús sobre el doble mandamiento era, sin duda, anterior a él. Como ya hemos visto, el mandamiento bíblico del amor al prójimo era considerado también por otros como «el mandamiento principal de la Ley»[15]; y éste es verdaderamente semejante al segundo —el del amor a Dios—, ya que los dos versículos (Dt 6,5; Lv 19,18) empiezan con la misma palabra. Ahora bien, era típico del método rabínico considerar los pasajes bíblicos de tenor verbal similar como similares también en su contenido.

Además, el primer gran mandamiento de Jesús, el amor a Dios, corresponde al espíritu del fariseísmo contemporáneo[16]. En la lista de las siete clases de fariseos, que ya hemos citado[17], se mencionan al final dos grupos positivos: el fariseo del temor, como Job, y el fariseo del amor, como Abrahán. La mayor parte de los documentos rabínicos que comparan el temor de

[13] Las palabras «y los profetas» fueron añadidas posteriormente. Nosotros hemos intentado reconstruir el inicio de este dicho del Señor teniendo en cuenta la manera de expresarse, propia de la época. En su forma actual, el dicho sólo sería posible si el que interroga a Jesús quería simplemente descubrir si conocía o no la respuesta. Lucas (10,25-28) se dio cuenta de la dificultad y quiso solucionarla.

[14] Aunque el dicho no es de Jesús, ha sido reelaborado en sentido cristiano.

[15] Cf. nota 11.

[16] *Pirqé Abot,* 1,3.

[17] Cf. nota 21 del cap. IV.

Dios con el amor de Dios sitúan el amor por encima del temor. Esto estaba de acuerdo con la nueva sensibilidad judía de servir a Dios por puro amor antes que por temor al castigo [18].

Todo lo dicho manifiesta que el doble mandamiento del amor existía en el judaísmo anterior y contemporáneo de Jesús [19]. El hecho de que no aparezca en las fuentes rabínicas que han llegado hasta nosotros no es, probablemente, más que una casualidad. En efecto, Marcos (12,28-34) y Lucas (10, 25-28) nos dan a entender que en la cuestión del «gran mandamiento» estaba Jesús de acuerdo con los escribas.

En el doble mandamiento del amor tenemos uno de los muchos ejemplos en los que el lector no iniciado cree encontrar una enseñanza especialmente característica de Jesús, mientras que no se da cuenta de la importancia de palabras realmente revolucionarias. De todos modos, no se puede negar que palabras del Señor como las del «gran mandamiento» tienen una importante función dentro del conjunto de la predicación de Jesús. Se podría componer todo un Evangelio a base de los documentos judíos de la época, sin citar una palabra que procediese del mismo Jesús. Esto solamente es posible, claro está, gracias a que poseemos los Evangelios.

Lo mismo cabe decir de aquella sección del Sermón de la Montaña en la que se supone que Jesús define su postura frente a la Ley de Moisés (Mt 5,17-48).

[18] *Sifré Deut,* 6,5. El texto correcto se encuentra en Midrash Tannaim sobre este pasaje.

[19] Cf. *Libro de los Jubileos,* cap. 36; cf. las «dos vías» en la *Didajé,* que es de origen judío; *Test. Dan,* 5,3; *Test. Isaac,* 5,2; 7,6; cf. *Test. Zab,* 5,1; cf. también F. M. Braun, *Les Testaments des XIIe Patriarches:* «Revue Biblique», 67 (1960), 531 s.

Lo que aquí ocurre es que Jesús saca en este momento de sus arcas cosas viejas y cosas nuevas.

En contraste con la concepción un tanto simplista del Antiguo Testamento, la sensibilidad del judaísmo antiguo desarrolló toda una dialéctica del pecado. En efecto, en el momento que el hombre se convierte en un ser problemático, hasta el mismo pecado se hace problema. Cuando no se tiene precaución, un pecado puede llevar a otro. Incluso una acción que no parece pecaminosa puede envolver al hombre en un verdadero pecado. Por eso solía decirse: «Huye del mal y de lo que tiene apariencias de mal». Esta concepción, aplicada a los mandamientos, significa que los mandamientos menores son tan importantes como los mayores.

En este sentido hay que entender también la exégesis de Jesús en Mateo 5,17-48. La exégesis propiamente dicha está precedida por un preámbulo (Mt 5, 17-20), en el que Jesús justifica su método. A la primera sentencia de esta introducción (Mt 5,17) se le ha dado una importancia que, a nuestro parecer, es exagerada. Probablemente Jesús no dijo más que esto: «No penséis que he venido a abolir la Ley [20]. No he venido a abolir, sino a dar cumplimiento». Con esta expresión, corriente en su época [21], Jesús rechazaba de antemano el reproche que se le podía dirigir de que la interpretación que luego hace de la Ley abolía el sentido original de los textos bíblicos. La intención de Jesús no podía ser ésta, ya que la existencia del mundo depende misteriosamente de la Ley, tal como está escrita. Por consiguiente, hay que observar hasta los mandamientos menores. Esto equivale a radicalizar la Ley, no en el aspecto ritual, sino en lo que se

[20] Las palabras «o los profetas» no parecen ser originales.
[21] Sobre esta expresión, cf. Rom 3,31.

refiere a las relaciones interpersonales y, consiguientemente, a uno mismo. Pero esta postura la encontramos también en el judaísmo de entonces, como se echa de ver, por ejemplo, en el siguiente dicho: «Todo aquel que humille en público a su prójimo —haciéndolo palidecer— es como si derramase su sangre» [22]. Sobre este esquema conceptual y formal están basadas las dos interpretaciones escriturísticas que hace Jesús en el Sermón de la Montaña: no sólo el que mata, sino incluso el que se encoleriza contra su hermano, es reo de juicio (Mt 5,21-22); y «todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón» (Mt 5,28). Según un dicho de la tradición judía posterior [23], existen tres clases de pecadores que van a la gehenna para toda la eternidad: el adúltero, el que humilla en público a su prójimo y el que lo injuria. Sobre la última clase de pecadores dijo también Jesús: «El que llame a su hermano 'imbécil', será reo ante el Sanedrín, y el que le llame 'renegado', será reo de la gehenna de fuego» (Mt 5,22). Las palabras que les siguen (Mt 5,29-30) tienen también un interesante paralelo en la literatura rabínica. Jesús dice (cf. Mc 9,43-48) [24]: «Si tu ojo te es ocasión de pecado, sácatelo. Más vale perderlo que no ser arrojado todo tu cuerpo a la gehenna». Lo mismo afirma de la mano y del pie. Anteriormente (Mt 5,28) Jesús había dicho: «Todo el que mira a una mujer deseándola, ya ha cometido adulterio en su corazón». Ahora bien, según la opinión judía [25], el verbo «cometer adulterio» consta en hebreo de cuatro letras, para dar a entender que «no debes cometer adulterio ni

[22] *Babá mesiá,* 58 b.

[23] *Ibíd.*

[24] Mateo ha abreviado el dicho, mientras que Marcos lo ha reelaborado.

[25] *Midrash Haggadol* de Ex 20,14.

con la mano, ni con el pie, ni con el ojo, ni con el corazón».

Jesús comienza su interpretación de la Escritura subrayando precisamente la importancia de los mandamientos menores. Siguiendo esta misma línea, podrá luego comparar la cólera al homicidio y la concupiscencia al adulterio. En la doctrina judía de las «dos vías», conservada en la Didajé, un escrito de la Iglesia primitiva [26], leemos: «Hijo mío, huye de todo mal y de todo lo que tiene apariencia de mal. No seas iracundo, porque la ira conduce al homicidio... Hijo mío, no te dejes llevar de la concupiscencia, porque ésta lleva a la fornicación..., porque de todas estas cosas provienen los adulterios» [27]. La primera sentencia del texto es una regla de moral judía, como ya hemos visto anteriormente; el resto son dos aplicaciones de la misma regla, que corresponden, respectivamente, al sexto y séptimo mandamientos del Decálogo, que Jesús expone de manera casi idéntica en el Sermón de la Montaña. Por lo demás, son los cinco últimos mandamientos del Decálogo los que se insinúan tanto en el trasfondo de la exégesis que hace Jesús de la Escritura como también, y de una manera más clara todavía, en las «dos vías». Estos mandamientos bíblicos hablan de las relaciones del hombre con su prójimo. Por eso precisamente concluye Jesús su exégesis con la interpretación del «mandamiento principal»: «Ama a tu prójimo como a ti mismo» (Mt 5,43-48).

Los que escuchaban atentamente la predicación de Jesús sobre el amor no podían menos de sentirse conmovidos por ella. Aunque muchos pensaban entonces de manera similar, sin embargo, se debía observar

[26] Cf. J. P. Audet, *Affinités litteraires et doctrinales du Manuel de Discipline:* «Revue Biblique» (1952), 219-238.
[27] *Didajé,* 3,1-3.

algo de especial en el tono claro y tajante de la proclamación de Jesús. Este no aceptó todo lo que pensaba y enseñaba el judaísmo de la época. Aunque no era realmente fariseo, estaba muy cerca de los fariseos de la escuela de Hillel, quienes anteponían el amor al temor. Pero Jesús fue más lejos que ellos y predicó el amor incondicional, incluso al enemigo y al pecador. Más adelante veremos que no se trata de una doctrina sentimental.

VI

LA MORAL

En cierta ocasión dijo uno a Jesús: «Te seguiré adondequiera que vayas». Jesús le respondió: «Las zorras tienen madrigueras y los pájaros nidos; pero este Hombre [1] no tiene donde reclinar su cabeza» (Mt 8,19-20). Estas palabras son una protesta social. Los parias negros de América han comprendido muy bien lo que quería decir Jesús cuando cantan:

Las zorras tienen guaridas en el suelo
Y los pájaros sus nidos en el aire,
Cada bestia tiene su escondrijo;
Pero nosotros, pobres pecadores, no tenemos nada [2].

La nota social está más acentuada en Jesús que en los rabinos; constituye el núcleo de su auténtico mensaje. Sin embargo, no fue un revolucionario socialista en el sentido usual de la palabra. En este aspecto eran los esenios de otro talante. Originariamente fue un movimiento apocalíptico revolucionario, cuya ideología sobre la pobreza iba estrechamente vinculada a la doctrina de la doble predestinación: ellos, los verdaderos hijos de la luz, los pobres elegidos por Dios, merced a sus propias armas y con la ayuda del ejército celestial, heredarán la tierra y conquistarán el mundo entero al final de los tiempos, que ya se avecinaba. En ese momento serán exterminados los hijos de las tinieblas, el resto de Israel y las naciones, juntamente con las potencias demoníacas, que gobiernan

[1] Textualmente, «el Hijo del hombre».

[2] «De foxes have hole in de groun' / An de birds have nests in de air, / An ev'ryting have a hiding place, / But we poor sinners have none», *Negro Spirituals.*

el mundo. Aunque en la época de Jesús la ideología esenia ya no era probablemente tan activa y se inclinaban más bien sus adictos hacia una mística contemplativa, continuaban, no obstante, practicando la comunidad de bienes, tenían en gran consideración la pobreza y se mantenían rigurosamente separados del resto de los judíos.

Como hijos de la luz, los esenios habían reducido al mínimo las relaciones económicas con el mundo circundante: «Que nadie coma cosa alguna que de ellos provenga, ni beba o tome algo de sus manos sin pagar su justo precio..., porque... todos los que desprecian su palabra serán extirpados de la tierra, pues impuras son sus obras en la presencia de Dios e inmundicia reina en todo lo que poseen» [3]. Los esenios, pues, se veían obligados a «separarse de los hijos de la perdición y abstenerse de la posesión impura de la iniquidad» [4].

Naturalmente, Jesús no podía aprobar el separatismo ideológico y económico de los esenios. «Los hijos de este mundo son más astutos con sus semejantes que los hijos de la luz. Yo os digo: 'Haceos amigos a base de [5] las riquezas [6] injustas... Porque si no fuisteis fieles en las riquezas injustas, ¿quién os confiará las verdaderas? Y, si no fuisteis fieles con lo ajeno, ¿quién os dará lo vuestro'» (Lc 16,8-12). Jesús, pues, debió de conocer a los esenios y aludir a ellos, no sin cierta ironía, al usar su propia autodesignación: «los hijos de la luz».

[3] *Regla de la comunidad,* V, 14-20.

[4] *Documento de Damasco,* VI, 14-15.

[5] Se suele traducir por «con», porque no se entendía el logion antes del descubrimiento de los manuscritos. Filológicamente, tal traducción es imposible.

[6] El original arameo dice «mammona» (en hebreo, «mammon»), que significa «propiedad».

Como los esenios de su época, también Jesús veía en toda posesión un peligro para la auténtica piedad: «Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará a otro; o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al dinero» (Mt 6,24). La terminología dualista de este dicho es esenia: los esenios se esforzaban por «amar todo lo que él ha elegido y odiar todo lo que él ha rechazado, alejarse de todo mal y adherirse a toda obra buena» [7]. La hostilidad eterna entre el bien y el mal se da también entre los hijos de la luz y los de las tinieblas, entre Dios y Belial, el diablo. Jesús no podía pensar de esta manera, pues no hizo suya la teología de los esenios, sino que tomó solamente ciertas consecuencias sociales de su ideología. Por eso los dos señores de su dicho no son Dios y Belial, el diablo, sino Dios y Mammón.

Jesús, pues, considera las riquezas como un obstáculo para la virtud. «¡Qué difícil es para los que confían en las riquezas entrar en el Reino de los cielos! Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja que un rico entre en el Reino de Dios» (Mc 10, 24-25). De aquí que la pobreza, la humildad, la pureza de corazón y la sencillez no afectada fuesen valores religiosos esenciales, tanto para Jesús como para los esenios. Jesús y los esenios pensaban que los desclasados y perseguidos de la presente sociedad serán los primeros en el inminente futuro divino, «pues de ellos es el Reino de los cielos», y que «los que lloran serán consolados». Estas afirmaciones de Jesús están lejos de todo sentimentalismo, como se ve por las maldiciones que siguen a continuación contra «los ricos, los hartos y los que ahora ríen, porque tendrán aflicción y llanto». Gracias a los nuevos documentos del Mar Muerto podemos comprender ahora la expre-

[7] *Regla de la comunidad,* I, 4-5.

sión «pobres de espíritu», que aparece también en ellos como título honorífico de los esenios [8]: son los pobres que han recibido el don del Espíritu Santo. En un pasaje del *Libro de los Himnos* (18,14-15), el autor da gracias a Dios porque lo ha elegido para anunciar su bondad, «para anunciar a los humildes la riqueza de tu misericordia, y la salvación de fuente eterna a los de corazón contrito, y el eterno gozo a los que lloran». Esto corresponde a los humildes, a los pobres de espíritu y a los que lloran de las tres primeras bienaventuranzas de Jesús.

Otro paralelo de las bienaventuranzas y maldiciones de Jesús, quizá más importante aún, aparece en un documento judío que, aunque no es de origen esenio, surgió en su periferia [9]. Nos referimos al documento llamado *Testamentos de los Doce Patriarcas.* Aunque nos ha llegado en una recensión cristiana, sin embargo el texto que citaremos es claramente judío. La obra está presentada como si fuesen los últimos discursos de los doce hijos de Jacob. Judá habla aquí de la salvación al final de los tiempos: «No habrá más que un solo pueblo del Señor y una sola lengua. Ya no existirá el espíritu de error de Belial, porque será arrojado al fuego para toda la eternidad. Los que murieron en llanto, resucitarán en alegría; los pobres [10] serán ricos y los hambrientos se hartarán; los débiles se harán fuertes y los que murieron por el Señor despertarán para la vida. Los ciervos de Jacob correrán con júbilo y las águilas de Israel volarán con alegría. Pero los impíos harán llanto y los pecadores llorarán y todas las naciones alabarán al Señor eternamente».

[8] Cf. D. Flusser, *Blessed.*

[9] Cf. el artículo de F. M. Braun citado en la nota 19 del cap. V.

[10] El texto añade «por causa del Señor». Pero es una interpolación motivada por lo que sigue.

La analogía entre las bienaventuranzas y las maldiciones de Jesús por una parte y las palabras del *Testamento de Judá* por otra salta a la vista. El autor judío ha ampliado poéticamente la tradición común y la ha elaborado con vistas a la resurrección de los muertos. Afirma que los que han muerto por el Señor despertarán para la vida, mientras que Jesús promete a los «perseguidos el Reino de los cielos». Esto nos indica que los *Testamentos de los Doce Patriarcas* son una obra semiesenia. En efecto, los esenios creían en el paraíso, en el infierno y en la vida eterna, pero no en la resurrección de los muertos, en la que creían los fariseos y más tarde los cristianos. Resulta muy extraño que, en los tres primeros Evangelios, Jesús hable también de la vida eterna, pero nunca expresamente de la resurrección —si exceptuamos su conversación con los saduceos, «que niegan la resurrección» (Mc 12, 18-27)[11], y cuando, en pasajes al parecer secundarios, habla de su propia resurrección—. ¿Se trata de una casualidad?

Después de lo que hemos dicho sobre los esenios se impone una cuestión: ¿cómo es posible que las bienaventuranzas, tan profundamente humanas, de Jesús respiren el espíritu de los esenios, que si bien en su época no eran tan exclusivistas, no habían renunciado, sin embargo, a su teología antihumana del odio? A este respecto hemos de observar que, con frecuencia, sectas radicales resultan al mismo tiempo muy amables, y que los escritos esenios se caracterizan por su profunda piedad. Cuando el historiador judío Flavio Josefo y el filósofo Filón de Alejandría describen a los esenios como si fuesen discípulos de Tolstoi no carecen totalmente de razón. En el transcurso del tiempo es posible sacar consecuencias casi humanas de una ideología inhumana. Tal fue el caso

[11] Y el material peculiar de Lc 14,14 (cf. tal vez Lc 16,31).

de los esenios. Esta humanización fue llevada a cabo en círculos judíos, que vivían en la periferia del esenismo y que, al mismo tiempo, estaban profundamente influidos por la nueva sensibilidad del judaísmo de la época. Jesús conoció las ideas de estos círculos y las incorporó a su nueva escala de valores.

Los esenios pensaban que su victoria final y la aniquilación del mal pertenecían a la predestinación de Dios. Hasta que no llegase, pues, el tiempo final había que someterse a los poderes del mal que gobiernan este mundo. De aquí que las normas de conducta en el tiempo presente sean éstas: «Odio eterno y secreto contra los hombres del mal; dejarles sus posesiones y el producto de su trabajo, como el siervo lo hace con su señor y el esclavo con su dueño. Pero que cada uno sea celoso en lo referente a la predestinación y a su tiempo: al día de la venganza» [12]. Estas ideas dieron lugar entre los esenios a una especie de humanismo inhumano. De tal manera que el esenio podía decir de sí mismo: «A nadie que me haya hecho mal pagaré con la misma moneda; con el bien quiero perseguir al hombre, porque sólo a Dios corresponde juzgar a todos los vivientes, y es él quien dará a cada uno justa retribución... Con los hombres de perdición no contenderé hasta el día de la venganza, pero no retiraré mi cólera de los hombres malvados y no quedaré satisfecho hasta el día en que él haga justicia» [13].

La idea esenia de que es posible vencer el mal con el bien se ha manifestado como un arma poderosa en la historia mundial. Más adelante veremos cómo Jesús desarrolló esta idea y cómo fue recogida también por el cristianismo, incluso independientemente

[12] *Regla de la comunidad,* IX, 21-26.
[13] *Ibíd.,* X, 17-20.

de la doctrina de Jesús sobre el amor [14]. En nuestro tiempo, la regla «no resistirás al mal» ha llegado hasta Gandhi, que la conoció a través del cristianismo y la injertó en antiguas concepciones de la India. Esta idea, de origen esenio, contribuyó, pues, a liberar a la India por medio de la resistencia pasiva.

La historia ha demostrado que se puede vencer al enemigo haciendo bien, aun cuando no se le ame ni se haga mejor por el bien que recibe. Esto es lo que hubieran querido los esenios, pero no es fácil cumplir estas dos condiciones. Es propio de la naturaleza humana empezar a amar a aquel al que se hace bien; y, lo que es todavía más importante, cuando de veras se hace bien a uno —lo cual no es posible si no se le ama un poco—, éste, normalmente, se hace mejor. Aquellos círculos que vivían en la periferia del esenismo superaron la teología esenia del odio; por eso precisamente aceptaron estas consecuencias de hacer bien al enemigo. En los *Testamentos de los Doce Patriarcas,* que ya hemos mencionado, especialmente en el *Testamento de Benjamín,* vencer al pecador a base de amor es un imperativo moral de capital importancia: «El hombre bueno no tiene el ojo sombrío; es misericordioso con todo, incluso con los pecadores, aunque conspiren para hacerle mal. El que obra bien vence al malvado, porque está protegido por el bien... Hijos míos, si tenéis buena intención, hasta los hombres malos estarán en paz con vosotros, los disolutos os respetarán y se convertirán al bien, los avaros no sólo renunciarán a su pasión, sino que incluso devolverán lo que habían adquirido con sus extorsiones... La buena intención no tiene dos lenguas, de bendición y maldición, de afrenta y de honra, de tristeza y de alegría, de calma y de intranquilidad, de hipocresía y de verdad, de pobreza y de riqueza, sino que posee

[14] Cf. especialmente Rom 12,14; 13,7.

siempre una actitud diáfana y pura para con todos. La buena intención no tiene vista doble, ni oído doble..., en tanto que toda obra de Belial es doble y carece de sencillez» [15].

Este mismo espíritu animaba a Jesús cuando dijo: «Habéis oído que se dijo: 'Ojo por ojo, diente por diente [16], mano por mano, pie por pie, quemadura por quemadura, herida por herida, cardenal por cardenal' (Ex 21,24-25). Pero yo os digo: 'No resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha, preséntale también la otra; al que quiera... quitarte la túnica, déjale también el manto; al que te obligue a andar una milla, vete con él dos. A quien te pida, dale; y al que tome lo tuyo, no se lo reclames' [17]. Habéis oído que se dijo: 'Ama a tu prójimo [18] como a ti mismo' (Lv 19,18). Pero yo os digo: 'Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen, para que seáis hijos de vuestro Padre celestial, que hace salir el sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos... Sed, pues, perfectos, como es perfecto vuestro Padre celestial» (Mt 5,38-48).

Según el *Testamento de Benjamín,* el hombre no debe «tener dos lenguas, de bendición y de maldición, en tanto que toda obra de Belial es doble y no tiene sencillez». Y, según Jesús, el hombre debe ser incondicional en el amor al prójimo, puesto que también Dios es incondicional. El Antiguo Testamento, como es sabido, ya no tomaba al pie de la letra la expresión

[15] *Test. Benj.,* 4,2-3; 5,1; 6,5-7.

[16] En Mateo falta el final de la cita bíblica, a pesar de que Jesús interpreta precisamente las últimas palabras de la misma.

[17] Según Lc 6,30. Véase el buen comentario de G. Strecker, *Der Weg,* 134.

[18] En vez de «como a ti mismo», Mateo dice: «y odia a tu enemigo». Determinar el significado de estas palabras nos llevaría demasiado lejos.

«ojo por ojo». Jesús quiso transformar este pasaje bíblico al interpretar «cardenal por cardenal» en el sentido de que, al recibir una bofetada, hay que presentar la otra mejilla. También esto corresponde perfectamente al espíritu pietista de los grupos que se movían en la periferia esenia. Según los *Testamentos de los Doce Patriarcas* [19], Zabulón llegó incluso a sustraer ocultamente un vestido de su propia casa, para dárselo a un pobre que había visto desnudo en invierno. En otra ocasión, no encontrando nada que dar a un pobre, le acompañó siete leguas de camino, lamentándose con él, porque su corazón se había vuelto lleno de compasión hacia el hombre.

De estos grupos de la periferia esenia le viene a Jesús la convicción de que no hay que resistir al mal, así como también él dirige su mensaje de salvación precisamente a los pobres y desclasados. La doctrina de estos grupos, según la cual uno debía tener las mismas relaciones con todos los hombres sin distinción alguna, fue desarrollada por Jesús en su mandamiento del amor a los enemigos, especialmente a los pecadores. Cuando los fariseos le reprocharon por qué comía con los publicanos y pecadores, Jesús les replicó: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos»; y añadió: «No he venido a llamar a los justos, sino a los pecadores» (Mc 2,16-17).

La paradoja de su ruptura con la moral tradicional la expone Jesús admirablemente en la parábola de los obreros de la viña (Mt 20,1-16). Un propietario salió a contratar obreros para su viña, y prometió dar a cada uno un denario al día. Llegada la tarde, dio a todos el mismo jornal, sin tener en cuenta el tiempo que habían trabajado. Los que habían empezado a primera hora de la mañana murmuraban contra el propie-

[19] *Test. Zab.*, cap. VII.

tario. Pero él contestó a uno de ellos: «Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete. Yo quiero dar a este último lo mismo que a ti. ¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? O ¿va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno? Así, los últimos serán primeros y los primeros últimos».

Aquí, como en toda su enseñanza, acepta Jesús el principio del salario, pero cambia todas las concepciones usuales acerca de la justicia de Dios. Tal vez piense alguien que esto es así porque Dios, en su amor y misericordia universales, no hace distinciones entre los hombres. Pero el cambio de la escala de valores en Jesús no es idílico: tampoco la desgracia distingue entre pecadores y justos. En cierta ocasión contaron a Jesús lo de los galileos, cuya sangre había mezclado Pilato con la de sus sacrificios. Sin duda esperaban una respuesta política, pero Jesús les dijo: «¿Pensáis que esos galileos eran más pecadores que todos los demás galileos porque han padecido estas cosas? No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo. O aquellos dieciocho sobre los que se desplomó la torre de Siloé matándolos, ¿pensáis que eran más culpables que los demás hombres que habitaban en Jerusalén? No, os lo aseguro; y si no os convertís, todos pereceréis del mismo modo» (Lc 13,1-5).

La concepción que tenía Jesús de la justicia de Dios es, pues, inconmensurable para la razón: no es posible medirla, pero sí comprenderla y entenderla. Esta concepción lleva a la predicación del Reino, en el que «los últimos serán los primeros y los primeros últimos». Lleva también del Sermón de la Montaña al Gólgota, donde el justo morirá como un criminal. Tal concepción es profundamente moral, pero, al mismo tiempo, está más allá del bien y del mal. A la luz de esta intuición genial, todo lo «importante», las virtudes

habituales y la personalidad más consumada, la dignidad terrena y el orgulloso empeño por el cumplimiento formal de la Ley, son deleznables y vanos. Sócrates hizo cuestionable el aspecto intelectual de la persona, Jesús el aspecto moral. Ambos fueron ajusticiados. ¿Es una simple casualidad?

VII

EL REINO

Un día enviaron espías a Jesús para sorprenderlo en alguna palabra. Y le preguntaron: «Maestro, sabemos que hablas y enseñas con rectitud y que no tienes en cuenta la condición de las personas. ¿Es lícito pagar tributo al César o no? Pero él, habiendo conocido su astucia, les dijo: 'Mostradme un denario. ¿De quién lleva la imagen y la inscripción?' Ellos contestaron: 'Del César'. El les dijo: 'Pues bien, lo del César devolvédselo al César, y lo de Dios a Dios'» (cf. Lc 20,20-26).

En otra ocasión logró también Jesús manifestar claramente lo que pensaba, sin dejarse coger. No se puede servir a dos señores, a Dios y a Mammón. El dinero proviene del César y hay que entregárselo al César. Bien es cierto que estas palabras no dicen nada en favor de los romanos, pero también indican que Jesús no era partidario de la resistencia contra ellos. Esto sería imposible, dada su enseñanza moral. No cabe duda de que él conocía la realidad social; pero no era ésta lo más importante.

Sin embargo, cuando uno entra en el juego se ve obligado a seguir las reglas del mismo: «Ponte en seguida a buenas con tu adversario, mientras vas con él por el camino, no sea que tu adversario te entregue al juez y el juez al alguacil, y se te meta en la cárcel. Y te aseguro: no saldrás de allí hasta haber pagado el último céntimo» (Mt 5,25-26).

Es difícil aceptar la opinión de aquellos que afirman [1] que Pilato tuvo razones para ajusticiar a Jesús

[1] Véase principalmente J. Carmichael; cf. también el informe de G. Kümmel, *Jesusforschung seit 1950:* «Theologische

como agitador político o la de los que llegan incluso a sostener que Jesús fue un líder en la lucha de liberación contra los romanos. Su principal argumento, aparte del proceso, es que Jesús anunció el Reino de los cielos: «los cielos» es una perífrasis para designar a Dios. Ahora bien, la gente creía que cuando llegase el Reino de Dios Israel se liberaría del yugo de los romanos. En esta época, la inmensa mayoría de los judíos odiaban a la potencia romana de ocupación. El partido de los zelotas [2] llegó incluso a considerar la lucha contra Roma como querida por Dios, y terroristas zelotas sembraban la inseguridad en todo el país. Uno de los doce Apóstoles había pertenecido con seguridad a este partido [3].

La doctrina fundamental de los zelotas «era la exigencia de la soberanía única y exclusiva de Dios, que llevó a una rotura radical con las pretensiones de soberanía de los emperadores romanos. Esta exigencia iba unida a la esperanza de que, con la guerra contra los opresores, daría comienzo la liberación escatológica y definitiva de Israel [4]. Aunque es posible que los zelotas hablasen también del «Reino de los cielos», sin embargo esta expresión precisamente vino a ser en esta época una consigna antizelota. Puesto que existen claras analogías entre la concepción que tiene Jesús del Reino y la de los rabinos, podemos suponer que Jesús tomó de ellos este concepto, que

Rundschau», 31 (Tubinga 1966), 312 s. El único dicho de Jesús que podría interpretarse seriamente en un sentido activista es Lc 22,35-38. Pero parece tener razón M. Dibelius al escribir: «Este dicho escatológico que se refiere a combates inminentes y exhorta a proveerse de espada, se halla inserto en un diálogo y prepara el golpe de espada en el prendimiento de Jesús». (*Formgeschichte,* 201).

[2] Cf. M. Hengel, *Die Zeloten.*

[3] Hch 1,13; Mc 3,18; Lc 6,15.

[4] M. Hengel, 384.

él desarrolla y amplifica. En todo caso, ese concepto no aparece en los escritos esenios.

Para los judíos el Reino de Dios significa que el Dios único reina *de iure* ya en el presente, pero que *de facto* «el Reino de Dios no se revelará a todos los habitantes de la tierra» hasta el final de los tiempos [5]. Si en el presente está sometido Israel al yugo de una soberanía extranjera, al final Dios será el único rey en Sión. La misma esperanza abrigaban también los círculos antizelotas, al igual que los discípulos de Jesús. Según los *Hechos de los Apóstoles* (1,6-8), los discípulos preguntaron al Resucitado: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restablecer el Reino de Israel?» En el *Apocalipsis* de Juan se nos habla del júbilo por la futura caída de Roma. Sin embargo, el «Jesús histórico» de los Evangelios guarda silencio sobre este punto. El amigo de los pobres y de los perseguidos, ¿podía ser amigo de los romanos? Pero ya podemos comprender que, aunque Jesús hubiese previsto el final de Roma, los evangelistas no podían decirlo, a fin de no hacer todavía más sospechoso al fundador de su religión.

La ocupación de Israel por una potencia extranjera se consideraba como un castigo por sus pecados: «Si la casa de Israel no observa la Ley, las naciones la dominarán, pero si cumple la Ley se verá libre de todo duelo, aflicción y lamentación» [6]. Con otras palabras: «Si Israel observa las palabras de la Ley que se le ha dado, ningún pueblo ni reino dominará sobre él. Y ¿qué dice la Ley? Tomad sobre vosotros el yugo de mi nombre y rivalizad entre vosotros en el temor de Dios y practicad los actos de amor los unos con los otros» [7]. De aquí que pueda haber ya desde ahora

[5] *Targum de Zac,* 14,9.
[6] *Targum de Ez,* 2,10.
[7] *Sifré Deut,* 32,29.

individuos que son, por así decir, ciudadanos del cielo. «Todo aquel que toma sobre sí el yugo de la Ley será liberado del yugo del gobierno y del yugo de las preocupaciones cotidianas. Pero aquel que rechace el yugo de la Ley será cargado con el yugo del gobierno y el yugo de las preocupaciones cotidianas» [8]. Israel, pues, no tiene que preocuparse más que por hacer la voluntad de Dios, y entonces se le manifestará el Reino de los cielos. «Si en el Mar de las Cañas Israel hubiese dicho: 'El *es* el rey por toda la eternidad', jamás hubiese dominado sobre él pueblo ni lengua alguna: pero Israel dijo (Ex 15,18): 'El *reinará* eternamente'» [9]. Probablemente estas palabras van dirigidas no sólo contra las esperanzas futuristas de los apocalípticos, sino también contra los zelotas, que pretendían arrebatar el cielo con la violencia. Cuando los zelotas se adueñaron del poder, y Roma sofocó con sangre la rebelión, un escriba se lamentaba por «los jefes de las ciudades de Judá, que habían rechazado el yugo del cielo para tomar sobre sí el yugo del gobierno de carne y sangre» [10]. Del mismo parecer era también el rabino Yojanán ben Zakkai [11]. Cuando, después de la destrucción del Templo de Jerusalén, vio a la hija de Nicodemo recogiendo granos de cebada de entre los excrementos de un caballo árabe para matar el hambre, lloró diciendo: «¡Bendito tú, Israel! Si cumples la voluntad de Dios, ningún pueblo ni lengua dominará sobre ti. Pero si no cumples la voluntad de Dios, serás entregado en manos de un pueblo vil» [12].

[8] *Pirqé Abot,* 3,6.

[9] *Mekilta de Rab. Ismael,* ed. H. S. Horovitz, I. A. Rabbin (Jerusalén 1960), 150 s.

[10] *Abot de Rab. Natán,* ed. S. Schechter (Nueva York 1954), página 72.

[11] *Tosefta Sotá,* 14,4.

[12] *Ketubot,* 66 b; cf. W. Bacher, *Tannaiten,* I, 42.

Según la literatura rabínica, cuando se manifieste el Reino de los cielos quedará Israel libre del yugo extranjero. Según los apocalípticos [13], se pondrá fin también a Satanás y a todos sus poderes. Así pensaba también Jesús. Fuera de esto, la concepción que Jesús tenía del Reino de los cielos era muy similar, como ya hemos dicho, a la de los rabinos. Para Jesús —lo mismo que para los rabinos— la venida del Reino de los cielos y la esperanza en el salvador escatológico son dos distintos aspectos de la expectación del fin de los tiempos, y no confunde nunca la idea del Reino de Dios con la del Hijo de Hombre [14].

Jesús y los rabinos afirman que el Reino de los cielos viene del poder de Dios, pero que se realiza entre los hombres en la tierra, y desde ahora hay quienes viven en el Reino de Dios. El hombre, pues, puede y debe trabajar por la realización del Reino: «Convertíos, porque el Reino de los cielos está cerca» (Mt 4,17).

El primero en observar en la predicación del Reino de Dios la orientación escatológica del mensaje de Jesús fue Hermann Samuel Reimarus (1694-1768). Algunos fragmentos de sus escritos fueron publicados por Lessing. Basándose en los textos publicados por Lessing, Albert Schweitzer desarrollará su «escatología consecuente»: «De dos maneras solamente se puede considerar el pensamiento de Jesús: o era completamente escatológico o completamente a-escatológico» [15]. Reimarus, ciertamente, no hubiese aceptado tal afirmación. En la versión definitiva de su obra —que todavía no ha sido impresa [16]— distingue entre la pre-

[13] Cf. *Assumptio Mosis,* 10,1-10; *Test. Dan.,* 6,1-5.
[14] Ph. Vielhauer, 87.
[15] A. Schweitzer, pág. VII.
[16] Cf. D. Fr. Strauss, *Herrmann Samuel Reimarus* (Leipzig

dicación moral, a-escatológica, de Jesús sobre la penitencia, y su «intención fundamental de instaurar un reino» [17]. Sin embargo, en la investigación actual sobre el Jesús histórico, la línea escatologizante sigue otros derroteros. De nada sirvió la advertencia del gran cristiano y socialista religioso Leonhard Ragaz: «Es del todo imposible pensar que Jesús haya edificado, por así decir, una especie de ética y teología sobre su expectación de la inminencia del Reino de Dios. Semejante cosa no puede ocurrir más que en la estancia de filósofos y teólogos... La realidad es exactamente al revés de como la conciben los sistemáticos de la escatología. No es la expectación escatológica la que determina el concepto que tiene Jesús tanto de Dios como del hombre..., sino, al revés, su concepto de Dios y del hombre determina su expectación escatológica... Hay que mirar con lentes de profesor para no ver esto» [18].

Mientras que Schweitzer todavía busca afanosamente la verdad, los escatologistas posteriores se han contentado con frecuencia con una admiración incondicional de un supuesto panescatologismo de Jesús. Ahora bien, cuando se interpretan todas las palabras de Jesús en un sentido puramente escatológico —entendiendo deliberadamente por escatología algo irreal, esto es, no existencial—, se llega a la conclusión de que las exigencias de Jesús a los hombres no obligan moralmente. Así un exegeta neotestamentario ha podido decir que «presentar la otra mejilla» solamente está permitido porque se trata de una «licencia me-

1862), 182-185. A. Schweitzer (pág. 14) conoció este libro, pero no le prestó atención.

[17] Véase la cita en *Zeugnissen*, 185.

[18] L. Ragaz, *Die Botschaft von Reiche Gottes* (Berna 1942), 280; cf. también *Die Geschichte der Sache Christi* (Berna 1945), 112 s.

siánica»; de lo contrario sería algo revolucionario. La afirmación es correcta, porque la predicación de Jesús es realmente revolucionaria y subversiva.

Aunque Jesús y los rabinos consideran que el Reino de Dios es, a la vez, presente y futuro, sin embargo lo miran desde perspectivas diferentes. Cuando preguntaron a Jesús sobre el momento de la venida del Reino, contestó: «El Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros» (Lc 17,20-21). Dijo también en otra ocasión: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios» (Lc 11,20). Algunos, pues, viven ya en el Reino de los cielos, no porque ello haya sido siempre así, como pensaban los rabinos, sino porque, en un momento determinado, el Reino de los cielos ha irrumpido en el mundo: «Desde... Juan hasta ahora se usa la violencia contra el Reino de Dios, y gente violenta quiere arrebatárselo» (Mt 11,12).

Esta es, pues, la «escatología en vías de realización» de Jesús [19]. Entre todos los judíos de la Antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación [20]. Esta nueva época empieza con Juan el Bautista. El es el que abrió la brecha, aunque personalmente no perteneció al Reino. La irrupción del Reino de Dios significa también su expansión entre los hombres: «El Reino de los cielos es semejante a la levadura que tomó una mujer y la metió en tres medidas de harina, hasta que fermentó todo» (Mt 13,33). Y

[19] J. Jeremias, *Gleichnisse,* 227 (traducción española: *Las parábolas de Jesús,* 277).

[20] La declaración del rabino Akiba en favor de la mesianidad de Bar Kokba tiene otro carácter.

sobre el crecimiento del Reino de los cielos dijo también Jesús: «El Reino de los cielos es semejante a un grano de mostaza, que un hombre tomó y puso en su huerto, y creció hasta hacerse árbol, y las aves del cielo anidaron en sus ramas» (cf. Lc 13,18-19).

En el *Libro de los Himnos* de Qumrán encontramos un símil parecido [21]. El autor compara a la comunidad con un árbol, «de cuyo frondoso follaje comen todas las bestias del bosque... y a cuyas ramas acuden todos los pájaros. Pero todos los árboles plantados junto a las aguas crecerán sobre él». Tenemos aquí un símbolo del mundo perverso de alrededor. El árbol de la vida está oculto: «No se aprecia ni se reconoce el sello de su misterio». Dios mismo protege su misterio, el profano «ve, pero no conoce; piensa, pero no cree en la fuente de la vida». Estas palabras nos recuerdan aquellas otras de Jesús: «A vosotros se os ha dado conocer el misterio del Reino de los cielos, pero a ellos no» (Mt 13,11-15). Pero es mucho más importante el hecho de que la parábola de la mostaza se parece al símbolo esenio de la comunidad. Así, pues, para Jesús, el Reino de los cielos no es sólo el reinado escatológico de Dios, que ya ha irrumpido ahora, sino también un movimiento querido por Dios, que se extiende por la tierra entre los hombres. No es solamente un reinado como en el judaísmo, sino también un reino: una región que se va ensanchando y que cada vez abarca a más hombres, en la que se puede entrar y encontrar su herencia, en la que hay grandes y pequeños. Por eso llamó Jesús a los Doce, para que fuesen «pescadores de hombres» [22] y se dirigiesen a todas partes para curar y proclamar: «¡El Reino de Dios está cerca!» (Mt 10,5-16). Por eso

[21] *Libro de los himnos,* VIII, 4-14; VI, 15-16; cf. V. Betz, página 35 s.

[22] Mt 4,19.

mismo exigió a algunos que lo dejasen todo y le siguiesen. Con esto no afirmamos que Jesús quisiera fundar una Iglesia, ni siquiera una comunidad. Lo que quiso Jesús fue un movimiento. O dicho en términos eclesiológicos un tanto sutiles: la irrupción del Reino de Dios es un proceso en el que, al final, la Iglesia invisible se identifica con la visible.

En el mensaje del Reino se cumple lo que Jesús intuyó y quiso: revelar el amor incondicional de Dios hacia todos, derribar las fronteras entre pecadores y justos, declarar nula y vana la dignidad del hombre, hacer que los últimos sean primeros y los primeros últimos; y que los pobres, los hambrientos, los humildes, los que lloran y los perseguidos hereden el Reino de los cielos. Sin embargo, lo decisivo en la predicación de Jesús sobre el Reino no parece ser el aspecto social: su revolución tiende fundamentalmente a cambiar todos los valores morales tradicionales. De aquí que su promesa vaya dirigida principalmente a los pecadores: «En verdad os digo: los publicanos y las rameras llegan antes que vosotros al Reino de Dios» (Mt 21,31-32). Son los parias y los despreciados quienes se hacen eco de Jesús, tal como había ocurrido ya, según sus propias palabras, con Juan Bautista: «Los publicanos y las rameras creyeron en él».

También la enseñanza moral, a-escatológica, de Jesús pudo orientarse, según parece, hacia su mensaje del Reino[23]. Puesto que Satanás y sus espíritus han sido vencidos y se derrumba el orden actual del mundo, hay que considerarlos casi como indiferentes y no reforzarlos mediante la resistencia. Por eso no hay que resistir al mal; por eso hay que amar al enemigo y no provocar la intervención del Imperio Romano. Porque todo esto desaparecerá cuando irrumpa el Reino de Dios.

[23] Véanse las palabras de L. Ragaz de nota 18.

VIII

EL HIJO

Los Evangelios presentan a Jesús como taumaturgo. También la literatura rabínica nos habla de cuatro taumaturgos que desarrollaron su actividad antes de la destrucción del segundo Templo. De ellos dos eran galileos [1], y precisamente de éstos se nos dice de pasada que eran muy pobres.

El primero es el jornalero Abbá Hilkia [2]. Como en cierta ocasión le mandasen a dos escribas [3] para que pidiera lluvia, los trató de un modo muy extraño. Esto se explica, en parte, por la tensión que existía entre el taumaturgo y los escribas.

El segundo es el rabino Hanina bar Dossa, que vivió una generación después de Jesús, y se hizo célebre por sus curaciones milagrosas. De él dijo la voz celeste: «El mundo entero será alimentado gracias a mi hijo Hanina; con un puñado de algarrobas tiene bastante mi hijo Hanina para una semana» [4]. No es una simple casualidad que la voz celeste llame a Hanina «mi hijo». Un taumaturgo está más cerca de Dios que los demás hombres. Cuando Hanina curó al hijo del rabino Yojanán ben Zakkai mediante una plegaria [5], dijo la mujer del escriba: «Entonces, ¿Hanina es mayor que tú?» El respondió: «No es que sea mayor, sino que es como un esclavo delante del rey, y yo soy como un alto funcionario delante del rey».

[1] Abbá Hilkia y el rabino Hanina bar Dossa.

[2] Cf. *Taanit,* 23; K. Schlesinger, 71-77.

[3] Sobre la costumbre judía y cristiana de enviar a los mensajeros de dos en dos, cf. A. Harnack, *Die Mission,* I, 344.

[4] *Taanit,* 24 b.

[5] *Berakot,* 34 b.

Algo similar se nos cuenta también de Honi, «el trazador de círculos»[6], que murió en la primavera del año 65 a. C. Cuando le suplicaron que pidiese lluvia, trazó un círculo en torno a sí y oró: «Señor del mundo, tus hijos se han dirigido a mí, porque yo soy en tu presencia como un familiar de tu casa. Juro por tu Gran Nombre que no me moveré de aquí hasta que te apiades de tus hijos». Cuando vino la lluvia le reprochó Simeón ben Shatah, jefe de los fariseos, por su arrogancia: «Si no fueses Honi, te excomulgaría. Pero ¿qué puedo hacer yo contigo? Pues tú sabes conquistar a Dios para que te conceda lo que quieres, como un hijo conquista a su padre y éste le concede lo que el hijo desea. Cuando le dice: Padre (abbá), báñame con agua caliente o échame agua fría, dame nueces, almendras, albaricoques, granadas, él se lo otorga». El taumaturgo está tan cerca de Dios, que es como uno de su casa, como su hijo.

Honi fue condenado a muerte durante la guerra civil entre los hermanos Macabeos, Aristóbulo e Hircano. Según Flavio Josefo[7], Honi se escondió al estallar la guerra, pero fue descubierto y llevado al campamento de Hircano, para que maldijese a Aristóbulo, sitiado en Jerusalén. Al negarse a ello fue ejecutado. Tiene razón un autor hebreo de la Edad Media[8] cuando afirma que Josefo amplió la tradición oral en lo referente a la muerte de Honi, porque no la comprendió. Por eso el autor medieval omite en su relato la razón por la que se ocultó Honi. En efecto, Honi no se ocultó ciertamente por miedo a la guerra, sino porque tal era la costumbre del piadoso taumaturgo. El era un justo oculto, como más tarde Hanan, «el oculto». «Cada vez que había necesidad de lluvia, los es-

[6] *Taanit,* 23 a; cf. K. Schlesinger, 62-65.
[7] *Ant.,* 14,22-25.
[8] Se trata de José Gorionides (Josippon).

cribas solían mandar niños de la escuela a Hanan. Ellos cogían la orla de su manto y le decían: '¡Padre, padre (abbá, abbá)[9], danos lluvia!' Entonces él decía a Dios: 'Señor del mundo, hazlo por amor a éstos, que no saben distinguir entre un abbá (padre) que puede hacer llover y otro abbá que no puede hacerlo'. ¿Por qué le llamaban Hanan el Oculto? Porque solía ocultarse»[10].

Así, pues, existía en esta época una tensión comprensible entre los taumaturgos carismáticos y el gremio de los escribas. No es de extrañar que esos santos viviesen en la pobreza, por fuerza o de buen grado. Estos hombres tenían por costumbre realizar los milagros en secreto. Humanamente hablando, todo esto se puede aplicar también a Jesús. Por eso Jesús ordenaba a los que curaba que no hiciesen pública su curación. Probablemente fue ésta una de las razones por las que no quiso manifestar del todo el secreto de su elección divina.

Hemos visto que tres de los cuatro taumaturgos de la época del segundo Templo tenían con Dios las mismas relaciones que un hijo con su padre. Honi, el más antiguo, pide a Dios como si fuese uno de su familia, y es comparado con un hijo que sabe conquistarse a su padre. Hanina estaba en la presencia de Dios como su servidor personal, y la voz celeste le llama «mi hijo». Hanan, el oculto, aprovechando el «abbá, abbá» de los niños, invoca en su oración a Dios como «el Padre (abbá) que puede hacer llover». Estos santos, que trataban a Dios con la misma familiaridad que un hijo a su padre, ¿qué otro título podían darle

[9] Los textos ya citados de Abbá Hilkia y de Mt 23,7-9, al igual que otros muchos, prueban que en esta época *abbá* y *rabbi* eran títulos honoríficos.

[10] *Taanit,* 23 b.

más que el de Padre (abbá)? Tal era la costumbre de Jesús [11].

Ahora bien, la actitud filial que Jesús tiene con el Padre va más allá de la familiaridad del taumaturgo con Dios. Para Jesús su filiación es también la consecuencia de su elección por parte de la voz celeste en el bautismo. En cuanto hijo, conoce a su Padre celeste: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y prudentes y se las has revelado a pequeños. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce [12] bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre le conoce bien nadie sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-27) [13].

Hasta el descubrimiento de los manuscritos esenios del Mar Muerto no conocíamos en el judaísmo antiguo una conciencia tan elevada de sí. Ahora, sin embargo, sabemos que el grito de júbilo de Jesús sigue el estilo de los himnos esenios [14]. El himno de Jesús empieza con la misma palabra que la mayor parte de las oraciones del *Libro de los Himnos,* y la estructura rítmica es también similar. Como Jesús, también

[11] J. Jeremias, *Abba,* págs. 15-67, y B. M. F. van Iersel han observado correctamente que en el rabinismo el título divino «Padre nuestro» no tenía el mismo peso que «Padre mío» o «Abbá» en boca de Jesús. Jeremias no ha encontrado el título divino «Abbá» en la literatura talmúdica; pero esto tiene poca importancia si se tiene en cuenta que el material rabínico referente a oraciones carismáticas es muy escaso.

[12] Según Lc 10,22. Sobre el sentido de este dicho, cf. G. Dalman, *Worte,* 231 ss.

[13] La continuación de este dicho (Mt 11,28-30) parece también ser auténtica. No la tratamos aquí porque no pertenece a nuestro tema.

[14] E. Meyer, *Ursprung,* I, 280-291, no se equivocó al sospechar que tales signos ya existían en el judaísmo antiguo.

el autor esenio dice que Dios es «la sabiduría de los sencillos» [15]. Al igual que para Jesús, esta sabiduría es el conocimiento de los misterios de Dios. «Por mí has iluminado tú el rostro de muchos y les has mostrado tu poder infinidad de veces, ya que tú me has revelado tus admirables misterios y en tus admirables designios has ejercitado tu poder en favor mío. Has obrado maravillas frente a una multitud por causa de tu gloria y para dar a conocer a todos los vivientes tu poder» (*Libro de los Himnos,* IV, 27-29). Tal es la conciencia del apocalíptico carismático, que tiene acceso a los misterios de Dios y puede, gracias a ellos, «iluminar el rostro de muchos».

Según los Evangelios, la voz celeste llamó a Jesús «hijo» ya en el bautismo. Pero, según una hipótesis bien fundada, Jesús no fue designado entonces más que como el siervo elegido de Dios. Fue en la transfiguración cuando la voz le llamó realmente «hijo». Jesús tomó consigo a Pedro, Juan y Santiago y subió a un monte, y su rostro se mudó, y sus vestidos eran de una blancura fulgurante, y conversaban con él Moisés y Elías. Y al separarse ellos de él, dijo Pedro a Jesús: «Maestro, ¡qué bien se está aquí! Vamos a hacer tres tiendas: una para ti, otra para Moisés y otra para Elías». Vino una nube y los cubrió con su sombra, y se oyó una voz desde la nube: «Este es mi Hijo, el Elegido [16]. Escuchadlo». Y se encontró Jesús solo (cf. Lc 9,28-36).

Ya E. Meyer [17] consideró la visión como real. Lo más importante aquí es la voz celeste. La palabra «escuchadlo» se explica por la profecía de Moisés: «El Señor, tu Dios, suscitará de en medio de ti, entre

[15] *Libro de los himnos,* II, 9-10.

[16] «Amado» es la traducción griega de «único»; cf. nota 10 del cap. III.

[17] Cf. E. Meyer, *Ursprung,* I, 152-157.

tus hermanos, un profeta a quien escucharéis» (Dt 18, 15). La aparición de los dos grandes profetas antiguos, Moisés y Elías, confirma el significado de la voz celeste: Jesús es el predicador profético anunciado por el Antiguo Testamento. Tanto más cuanto que la voz llama a Jesús «Hijo elegido», como Dios había dicho a Abrahán: «Toma a tu hijo único, al que amas, a Isaac... y ofrécelo... en holocausto...» (Gn 22,2). Es una alusión al futuro martirio de Jesús. Lucas (9,13) dice, en efecto, que en la transfiguración Moisés y Elías «hablaban con Jesús de su partida, que estaba a punto de completarse en Jerusalén».

En la parábola de los viñadores homicidas (cf. Lc 20,9-19) expresa Jesús igualmente el vínculo de unión entre la conciencia de su filiación, su destino como predicador profético y el conocimiento de su trágico final. Jesús expuso esta parábola en el Templo poco antes de su muerte y ante la presencia de los sumos sacerdotes. El amo de la viña «envió un siervo a los labradores para recibir sus frutos. Pero los labradores, después de golpearlo, lo despacharon con las manos vacías. Volvió a enviar otro siervo, pero ellos lo golpearon e insultaron. Tornó a enviar un tercero, pero ellos, después de herirlo, lo echaron fuera. Finalmente les envió a su hijo diciéndose: 'Respetarán a mi hijo'. Pero los labradores, al verlo, se dijeron entre sí: 'Este es el heredero; matémoslo para que la herencia sea nuestra'. Y echándolo fuera de la viña, lo mataron. ¿Qué hará con ellos el amo de la viña? ¿Vendrá y dará muerte a estos labradores y entregará la viña a otros?» Ellos trataron de echarle mano —pero tuvieron miedo al pueblo— porque habían comprendido que aquella parábola la había dicho por ellos.

Aquí nos encontramos en pleno enfrentamiento entre Jesús y la aristocracia sacerdotal de los saduceos, enfrentamiento que llevará a Jesús a la muerte. Los

sumos sacerdotes entendieron correctamente la parábola: ellos son los viñadores homicidas, que, por su ministerio, tienen el monopolio sobre el pueblo de Dios, pues la viña es el pueblo de Israel [18]. Pero ellos perecerán, y Dios entregará la viña a otros. Esto es lo que ocurrió, de hecho, después de la destrucción del Templo, cuando la casta sacerdotal pereció y desapareció para siempre. Los siervos enviados a los labradores son los mensajeros proféticos de Dios: a unos los persiguieron, a otros los mataron. Entre ellos está también Jesús, el hijo.

Existe una parábola judía [19] que habla de un propietario y de sus arrendatarios, malos y ladrones. El propietario les quitó la propiedad y la entregó a sus hijos. Pero éstos eran todavía peores que sus padres. Al nacerle un hijo, el amo les quitó la propiedad y la entregó a su propio hijo. Jesús debió de conocer probablemente una parábola similar, pero él le dio un giro trágico: en su versión matan al hijo.

La filiación de Jesús, pues, lleva no a la vida, sino a la muerte, que ya habían sufrido muchos profetas antes que él. A partir de la transfiguración la conciencia de su filiación divina estuvo estrechamente vinculada al presentimiento de su muerte. Por consiguiente, ya antes de su entrada triunfal en Jerusalén presintió su final trágico. Ahora bien, este conocimiento que tiene Jesús de su filiación divina difícilmente se identifica con su conciencia mesiánica. Es verdad que los judíos de esa época conocían la idea del martirio como sacrificio expiatorio. Sin embargo, es un resultado liberador de la exactitud filológica poder afirmar, tras un análisis imparcial de los textos, que Jesús nunca tuvo la intención de morir para expiar con su breve

[18] Cf. Is 5,1-7. A este pasaje del profeta alude Jesús al principio de la parábola.

[19] *Sifré Deut, 32,9*; cf. Str.-Bill., I, 874.

pasión los pecados de los otros. Ni tuvo tampoco conciencia de ser el Siervo doliente y expiador de Isaías. Fue la Iglesia primitiva la que lo presentó así, pero retrospectivamente, después de la crucifixión [20]. Jesús no forzó textos antiguos para deducir de ellos, de una manera mítica y sutil, la idea de su muerte, que luego llevaría a cabo [21]. No fue un «Cristo festivo», pues afrontó su muerte hasta el final.

[20] Cf., por ejemplo, M. D. Hooker, *Jesus and the Servant.*

[21] Esta idea está muy extendida, tanto en la literatura científica como entre el pueblo fiel. Si se toma seriamente, lleva a ideas absurdas, como se ve en el libro de H. J. Schonfield, *The Passover Plot.*

IX

EL HIJO DEL HOMBRE

«Salió Jesús hacia los pueblos de Cesarea de Filipo. Entonces hizo esta pregunta a sus discípulos: '¿Quién dice la gente que soy yo?' Ellos le dijeron: 'Unos, que Juan el Bautista; otros, que Elías; otros, que uno de los profetas'. El, entonces, les preguntó: 'Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?' Pedro le contestó: 'Tú eres el Cristo'. Y les mandó enérgicamente que a nadie hablaran acerca de él» (cf. Mc 8,27-30). Según Mateo (16,17-19), dijo entonces a Pedro: «Bienaventurado eres, Simón, hijo de Jonás, porque no te ha revelado esto ni la carne ni la sangre, sino mi Padre, que está en los cielos» [1].

Según este relato, Jesús era considerado como profeta. El pueblo identificaba al Bautista con el profeta Elías, que tenía que volver; y la creencia en el retorno de Elías no era más que una forma particular de la esperanza en la renovación de la profecía, que llevaría a cabo el Profeta del final de los tiempos [2]. El mismo Jesús, como ya hemos dicho, tenía conciencia de ser un profeta. En efecto, él dijo que debía ir a Jerusalén, «pues no cabe que un profeta perezca fuera de Jerusalén» (Lc 13,33).

En el resto del Nuevo Testamento encontramos también claros indicios de esa concepción. Las sectas judeocristianas de los ebionitas y nazarenos acentuaban

[1] Considero también la continuación (Mt 16,18-19) como fundamentalmente auténtica; cf. D. Flusser, *Qumran und die Zwölf*, 138 s.

[2] La fe en Elías se basaba fundamentalmente en el final de Malaquías, y la fe en el profeta del fin de los tiempos en Dt 18; cf. E. Hahn, 351-404.

unánimemente la dignidad profética de Jesús [3]. Pero según se desprende de los relatos evangélicos, no parece probable que Jesús se haya considerado a sí mismo como el Profeta escatológico por excelencia.

Las palabras que Jesús dirige a Pedro en el Evangelio de Mateo parecen ser auténticas. Entonces, ¿se puede, de acuerdo con la fe de la Iglesia, pensar que Jesús se presentó como el Mesías, o hay que dar la razón a aquellos que afirman que la vida de Jesús fue «amesiánica»? [4]. La segunda afirmación se basa en el hecho de que Jesús mismo no empleó probablemente jamás el término «Mesías». En cuanto a «Hijo del hombre», lo pronunció siempre en tercera persona, como si no se identificase con él. Los dichos evangélicos sobre el Hijo del hombre se dividen en tres grupos: unos se refieren al Hijo del hombre que ha de venir; otros a su pasión y resurrección, y, finalmente, otros en los que Jesús habla de la actividad presente del «Hijo del hombre». He aquí un ejemplo del tercer grupo: «Las zorras tienen sus guaridas y las aves del cielo nidos, pero el Hijo del hombre [5] no tiene donde reclinar la cabeza» (Mt 8,19-20). En éste, como en otros dichos, el término arameo o hebreo «Hijo del hombre» significa simplemente «hombre». Por consiguiente, este grupo no tiene nada que ver con la esperanza escatológica de Jesús. El segundo grupo es ciertamente una creación de la Iglesia primitiva, pues el judaísmo de esa época desconocía la idea de un «Hijo del hombre» que muere y resucita. Por tanto, para conocer la enseñanza de Jesús acerca del Salvador no quedan más que aquellos dichos que se refieren al Hijo del hombre que ha de venir.

[3] Cf. D. Flusser, *Antijudaismus,* 67.

[4] R. Bultmann, *Theologie,* 33. Sobre la conciencia mesiánica de Jesús, cf. *op. cit.,* 26-34.

[5] Cf. nota 1 del cap. VI.

En el Antiguo Testamento, «Hijo del hombre» aparece en el libro de Daniel. En forma de visión se describe aquí el futuro juicio de Dios contra los reinos del mundo: «Yo observaba: Se aderezaron unos tronos y un Anciano (Dios) se sentó... El juicio abrió sesión y se abrieron los libros... Yo seguía contemplando en la visiones de la noche: Y he aquí que en las nubes del cielo venía como un Hijo del hombre. Se dirigió hacia el Anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dn 7,9-14).

En el libro de Daniel «Hijo del hombre» es un símbolo de los «santos del Altísimo» (7,7-27). Pero sabemos por otros escritos, principalmente por el Henoc etiópico, que esa identificación es secundaria. Originalmente, el Hijo del hombre es el juez escatológico en forma de hombre. Así lo concebía Jesús: «Cuando el Hijo del hombre venga en su gloria acompañado de todos sus ángeles, se sentará en su trono de gloria. Serán congregadas delante de él todas las naciones, y él separará a unos y otros, como el pastor separa las ovejas de los cabritos. Pondrá las ovejas a su derecha y los cabritos a su izquierda. Entonces dirá el Rey a los de su derecha: 'Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo...' Luego dirá también a los de su izquierda: 'Apartaos de mí, malditos, al fuego eterno preparado para el Diablo y sus ángeles...' E irán éstos a un castigo eterno, y los justos a una vida eterna» (Mt 25,31-46).

Todas las fuentes describen invariablemente a esta figura de apariencia humana con la misma parquedad de rasgos incisivos. El Hijo del hombre es de una majestad sobrehumana, celeste: es el juez escatológico del cosmos. Sentado en el trono de Dios y secundado

por las huestes celestiales, juzgará a la humanidad entera: a los justos dará bienaventuranza eterna, a los pecadores eterno castigo. El mismo ejecutará la sentencia. Con frecuencia se le identifica explícitamente con el Mesías [6], pero también con el Henoc bíblico, que fue llevado al cielo [7]. Según el *Testamento de Abrahán* [8], el Hijo del hombre —en hebreo Ben Adam— es literalmente el hijo de Adán, es decir, Abel, a quien mató el malvado Caín, pues Dios ha querido que todo hombre sea juzgado por otro hombre. En el segundo juicio las doce tribus de Israel juzgarán a toda la creación, mientras que el tercer juicio queda reservado a Dios. Esta tradición apocalíptica nos explica palabras de Jesús a los Doce: «Vosotros, que habéis permanecido conmigo en mis tribulaciones, cuando se siente el Hijo del hombre en el trono de su gloria..., os sentaréis también en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel» (cf. Mt 19,28; Lc 22,28-30).

En un fragmento esenio [9] el juez escatológico del mundo es Melquisedec, el rey sacerdotal de Jerusalén, que vivió en tiempo de Abrahán. Juntamente con los ángeles juzgará desde arriba a los hombres y a los malos espíritus de Belial. A Melquisedec se han aplicado las palabras del salmo: «En el consejo divino se levanta Dios, en medio de los ángeles juzga» (82,1). Aquí, como en otros pasajes bíblicos, el término «dios» ha sido interpretado por la tradición judía en el sentido de «juez». Pero la identificación esenia testifica, al mismo tiempo, qué dignidad tan extraordi-

[6] Cf., por ejemplo, *Henoc etiópico,* 48,10; 52,4.

[7] *Ibíd.,* 71.

[8] *The Testament of Abraham,* ed. M. R. James (Cambridge 1892), cap. XII-XIII, págs. 90-92.

[9] Cf. M. de Jonge, 11Q *Melchizedek,* y D. Flusser, *Melchizedek.* El fragmento esenio es igualmente importante para la interpretación de la epístola a los Hebreos.

naria se podía atribuir a ese juez escatológico «de apariencia humana».

La idea según la cual el ejecutor del último juicio sería el Melquisedec bíblico se basa en el salmo 110: «Dice el Eterno a mi Señor: 'Siéntate a mi diestra... Tú eres sacerdote para siempre, según el orden de Melquisedec...'». En hebreo, «según el orden de» podría también entenderse en el sentido de que, en este salmo, Dios se dirige al mismo Melquisedec. Así lo ha entendido, al menos, el autor esenio. Pero, según la interpretación común, el que está sentado a la derecha de Dios para juzgar no es el propio Melquisedec, sino simplemente uno similar a Melquisedec. Así entendió Jesús el salmo. Según Marcos (12,35-37), Jesús citó en una ocasión el comienzo del salmo 110 refiriéndose al Mesías. En otra ocasión, antes de ser entregado a los romanos, Jesús alude a las palabras de este salmo, cuando el sumo sacerdote le pregunta si él es el Mesías. Jesús respondió: «De ahora en adelante, el Hijo del hombre estará sentado a la diestra del Todopoderoso» (Lc 22,69). Los presentes entendieron correctamente estas palabras como una confesión indirecta hecha por Jesús de su dignidad mesiánica.

Ciertamente muchos consideraron a Jesús, todavía en vida, como el Mesías; Pedro no era el único que pensaba así. De lo contrario no hubiese ordenado Pilato fijar sobre la cruz la inscripción «Rey de los judíos» [10]. Por otra parte, según se desprende con toda claridad del contenido de muchos dichos, si Jesús habló siempre en tercera persona del futuro Hijo del hombre no fue simplemente para mantener en secreto su mesianidad. En un principio, pues, Jesús esperó a otro; pero, al final, debió de convencerse poco a poco de que él mismo era el futuro Hijo del

[10] Mc 15,26.

hombre. De lo contrario resultarían incomprensibles el diálogo en Cesarea de Filipo, las palabras de Jesús a Pedro y su respuesta al sumo sacerdote. Esta última, sobre todo, difícilmente puede ser una invención de la Iglesia primitiva, ya que los evangelistas se vieron obligados a retocarla mucho, por no encontrarla suficientemente clara para ser una confesión que hace Jesús de su mesianidad [11].

Semejante a un hombre, sentado en el trono de la gloria de Dios, ese juez majestuoso del final de los tiempos es la concepción más elevada del Salvador que jamás haya desarrollado el judaísmo antiguo. Solamente un pintor ha sabido captarla: Van Eyck. En el altar de Gante representó al Hijo del hombre como un ser humano y divino al mismo tiempo [12]. ¿Pudo Jesús de Nazaret comprenderse a sí mismo de esta manera? No olvidemos que tuvo conciencia de ser el elegido de Dios, su siervo, su hijo único, que conoce los misterios de su Padre celestial. Precisamente esta conciencia de su gran dignidad pudo inspirarle la audacia de identificarse claramente, hacia el final de su vida, con el Hijo del hombre. Ahora bien, el judaísmo ha considerado con frecuencia al Hijo del hombre como el Mesías.

No cabe duda de que el Nuevo Testamento considera la muerte de Jesús como esencial a su mesianidad. Sin embargo, en Jesús mismo su presentimiento de la muerte apenas tenía nada que ver con la idea del Hijo del hombre. El, que había ordenado no resistir al mal, salió al encuentro de la muerte sin oponer resistencia. Llegado al término de su vida, ¿com-

[11] Mt 26,64 añade «tú lo has dicho», y Mc 14,62 «yo soy»; Lucas (22,67-70) añade, entre otras cosas, «vosotros decís que yo soy».

[12] Cf. Leo van Puyvelde, *L'Agneau mystique d'Hubert et Jean van Eyck* (Bruselas 1964), 30.

prendió que su ejecución iba a coronar su transformación de todos los valores tradicionales? En efecto, con la muerte de Jesús lo más elevado viene a ser lo más bajo, y lo más bajo lo más elevado: «Pues también Cristo murió una vez por los pecados, el justo por los injustos, a fin de llevaros a Dios» (1 Pe 3,18).

X

JERUSALEN

«En aquel momento se acercaron algunos fariseos, y le dijeron: 'Sal y vete de aquí, porque Herodes quiere matarte'. Y él les dijo: 'Id a decir a ese zorro: Mira, hoy y mañana seguiré curando y expulsando demonios. Al tercer día acabo. Pero hoy, mañana y pasado tengo que seguir mi viaje, porque no cabe que un profeta muera fuera de Jerusalén» (Lc 13,31-33).

Para Herodes Antipas Jesús es el Bautista, que él decapitó y que ha resucitado de entre los muertos. Por eso quiere Herodes matarlo. Jesús sabe, pues, que su vida corre peligro, una voz celeste jamás viene de un cielo completamente despejado. Pero él no quiere morir cerca del lago de Galilea, donde ha predicado el Reino de los cielos, sino en Jerusalén, «que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados» (Lc 13,34). Pero la razón aparente de su viaje era otra: se acercaba la fiesta de la Pascua, en la que los judíos solían peregrinar a Jerusalén para sacrificar allí el cordero pascual y celebrar la fiesta de la liberación de la esclavitud de Egipto. También Jesús «había deseado con ansia comer esta Pascua» con sus discípulos en Jerusalén [1]. Así empezó el camino de su pasión.

Al acercarse a la ciudad, Jesús envió a sus discípulos para que le trajesen un borrico, sobre el cual entró en Jerusalén. A su entrada fue acogido con gritos de «Hosanna» y con las palabras: «Bendito el que viene en su nombre» (Sal 118,26). Estas palabras se cantaban en las fiestas de peregrinación y se empleaban también, en la época de Jesús, para saludar

[1] Lc 22,15.

a los peregrinos que venían a Jerusalén [2]. El hecho de que muchos tendiesen sus mantos en el camino [3] tal vez pueda explicarse como un homenaje al profeta Jesús de Galilea (Mt 21,11). Entró, pues, en la ciudad, visitó el Templo y fue luego a Betania, un pueblo cerca de Jerusalén. Aquí, en casa de unos amigos, pasó las últimas noches de su vida [4]. Durante el día, iba a Jerusalén y enseñaba en el Templo. Al preguntarle las autoridades del Templo con qué autoridad hacía esto, respondió: «También yo os voy a preguntar una cosa: El bautismo de Juan, ¿era del cielo o de los hombres?». Esto puso en apuro a los que le habían interrogado. Las autoridades saduceas del Templo no querían al Bautista; por eso no podían decir que el bautismo de Juan venía del cielo. Pero tampoco se atrevían a decir que el bautismo de Juan venía de los hombres, pues tenían miedo a la gente, que consideraba a Juan como un profeta de Dios. De aquí que contestasen simplemente: «No sabemos». Jesús replicó: «Tampoco yo os digo con qué autoridad hago esto». Así quedaron las cosas (cf. Mc 11,27-33).

Esta escaramuza desencadenó una serie de enfrentamientos entre Jesús y la jerarquía del Templo, en los que él toma conscientemente la iniciativa y trata de ganarse a la multitud, que odiaba a los sumos sacerdotes saduceos. Su indignación profética era auténtica.

[2] Cf. Safrai, *Pilgrimage,* 132, quien cita también Midrash al salmo 118 (ed. Buber, pág. 488): «Los de Jerusalén decían: 'Señor, danos la salvación *(hosanna)*', y los peregrinos respondían: 'Señor, danos prosperidad'. Los de Jerusalén decían: 'Bendito el que viene en su nombre', y los peregrinos respondían: 'Os bendecimos desde la casa del Señor'».

[3] Según Jn 12,13, Jesús fue recibido también con palmas, pero Mt 21,8 y Mc 11,8 describen el episodio de diferente manera. Lucas no menciona ni las palmas ni los ramos.

[4] Cf. Safrai, *Pilgrimage,* 133.

Pero ¿qué quería conseguir Jesús? ¿Hacer triunfar su causa con la ayuda de Dios y de los hombres, sin tener que morir? ¿O bien sufrir la muerte de un profeta? Según el relato primitivo, el primer ataque de Jesús siguió inmediatamente al diálogo sobre el bautismo de Juan y fue la parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-12), donde habla Jesús de su muerte a manos de los sumos sacerdotes y les anuncia su propia ruina: «Ellos trataron de detenerlo —pero tuvieron miedo a la gente— porque habían comprendido que había dicho la parábola por ellos».

Jesús enseñaba, pues, a diario en el Templo. Los sumos sacerdotes buscaban cómo matarle, pero tenían miedo, porque toda la gente estaba pendiente de su boca [5]. Al decir algunos, refiriéndose al Templo: «¡Qué piedras y qué edificios!», Jesús les respondió: «¿Véis todo esto? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida» (cf. Lc 21,5-6). De hecho, cuarenta años después los romanos incendiaron el Templo. La insoportable opresión de los romanos provocó rebeliones y actos de terror entre los fanáticos, y el santuario de Jerusalén era un baluarte de los odiados saduceos, que habían pactado con Roma. Como la desazón hace clarividente, muchos previeron la destrucción del Templo. Así, por ejemplo, durante la fiesta de las Tiendas del año 62 d. C., un simple labrador, Jeshúa ben Ananías, sintiéndose poseído en el Templo por el Espíritu, lanzó un grito de maldición profética, anunciando la destrucción del Templo. Como un poseso, recorría día y noche las calles de Jerusalén, repitiendo sin cesar su maldición. Las autoridades lo cogieron y lo entregaron al procurador romano Albino. Este mandó azotarle hasta los huesos, pero él no paraba de re-

[5] Mc 11,18-19; Lc 19,47 s. Los escribas, que no son mencionados en algunos manuscritos de Lucas, podrían ser los escribas del Templo.

petir su terrible profecía. Entonces el procurador, pensando que estaba demente, lo dejó en libertad[6].

Jesús se opuso a los abusos que se cometían en el Templo no sólo de palabra, sino también con la acción. Como suele suceder en todos los santuarios, también el Templo de Jerusalén era escenario de un comercio muy animado. No fue Jesús el único que vio con desagrado las mesas de los cambistas y los asientos de los vendedores de palomas en ese lugar santo[7]. Pero hasta después de la muerte de Jesús no tomaron los escribas las medidas oportunas para situar fuera del recinto del Templo el comercio, indispensable para las ofrendas. Cuando Jesús visitó el Templo no se había encontrado todavía esta solución: «Entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían, diciéndoles: 'Está escrito[8]: Mi casa será casa de oración. Pero vosotros la habéis hecho una cueva de bandidos'»[9] (cf. Lc 19,45-46)[10].

Según Juan, habría sido en esta ocasión cuando Jesús dijo también estas palabras: «Yo destruiré este Templo hecho por hombres y en tres días levantaré otro no hecho por hombres» (Mc 14,58; cf. Mt 26,

[6] F. Josefo, *Bell.*, 6, 300-309.
[7] Cf. Safrai, 147 ss.
[8] Is 56,7.
[9] Jr 7,11.
[10] Lucas ha conservado ciertamente el relato en su forma original. Mc 11,15-17 lo ha ampliado a base de informaciones que le habían llegado. Por consiguiente, no sabemos si Jesús volcó realmente algunas mesas de los cambistas. Mt 21,12-13 sigue a Marcos, pero convierte el intento de Jesús de expulsar a los mercaderes en un hecho real. Jn 2,13-17 sitúa este episodio al principio del ministerio público de Jesús, subrayando y exagerando la escena. Sin embargo, ha mantenido (2,9) la conexión entre la purificación del Templo y la profecía de Jesús sobre su destrucción.

61). Solamente Marcos dice que esas palabras no son auténticas de Jesús (14,57-59)[11].

Probablemente el dicho no se ha transmitido en su forma original: los tres días dependen de la fe, según la cual Jesús resucitó al tercer día. Admitimos, sin embargo, que realmente estas palabras fueran pronunciadas en primera persona. Jesús habló en nombre de Dios[12] siguiendo la línea de la apocalíptica judía[13]: el Templo actual será destruido y otro levantado por la mano de Dios. El dicho, pues, es una profecía más sobre la destrucción del Templo. Al partir de Galilea había dicho, lamentándose sobre Jerusalén: «Pues bien, se os va a dejar vuestra casa» (Lc 13,35). Para anunciar esto fue enviado Jesús a Jerusalén. Desde este punto de vista, la expulsión de los mercaderes y la declaración sobre el Templo, pronunciada evidentemente en esta ocasión, son la cumbre de su misión profética en Jerusalén. Esto fue lo que provocó la catástrofe. Los sacerdotes saduceos, despreciados por todos, no tenían más refugio que el Templo. Y el profeta de Galilea, allí mismo, ante la presencia de la gente congregada para la fiesta, no sólo se atrevió a anunciar el final de la casta sacerdotal, sino también la destrucción del Templo. Más aún, aprovechando la animosidad de la gente contra el comercio que se practicaba en el santuario, llevó a cabo una acción contra las autoridades del Templo.

Treinta años más tarde, como ya hemos visto, las autoridades entregaron a Jeshúa ben Ananías al procurador romano porque profetizó igualmente el fin del

[11] Según el texto original de Mt 26,60, no son falsos los dos testigos que informan al sumo sacerdote sobre el dicho de Jesús. Lucas desconoce tal dicho.

[12] Como en Mt 23,34 y tal vez en 23,37.

[13] Cf. R. Bultmann, *Geschichte,* 126 s.; *Ergänzungsheft* (1958), 17 s.; cf. también D. Flusser, *Two Notes.*

Templo. En todo el Imperio se desvelaban los romanos por proteger los santuarios. Era, pues, asunto suyo liberar a los sumos sacerdotes del molesto agitador.

El relato primitivo [14] dice solamente que Jesús había empezado a alejar a los mercaderes del Templo. Parece, pues, que no pudo llevar a cabo su intento. En todo caso no sabemos cuántos mercaderes aceptaron su orden ni se nos dice nada acerca de la reacción de la multitud de peregrinos que presenciaron el acto. Lo que parece cierto es que, al final, debió de intervenir la guardia del Templo. Por consiguiente, podemos suponer que la «purificación del Templo» tuvo lugar poco antes del prendimiento de Jesús, a quien, por esta vez, le fue posible todavía escapar.

Según los tres primeros Evangelios, que seguimos aquí, la última cena fue una comida pascual. Por tanto, Jesús había ofrecido anteriormente el cordero pascual. Como estaba prescrito comer el cordero asado dentro de la misma ciudad, resulta que la última noche no fue Jesús a Betania, sino que permaneció en Jerusalén [15]. No se nos dice el nombre de su anfitrión: pues los que tenían casa en Jerusalén solían acoger gratuitamente y de buen grado a los peregrinos. Llegada la tarde, se puso a la mesa con los doce discípulos y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta pascua con vosotros antes de morir [16]; porque os digo que nunca más la comeré hasta que la coma de nuevo [17] en el Reino de Dios». Tomó una copa de vino, dio gracias y dijo: «Tomad esto y repartirlo entre vosotros; porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que lo beba

[14] Cf. nota 10.
[15] Mt 26,17-20; cf. Safrai, 133 s.
[16] En Lc 22,15, «antes de padecer».
[17] Según un manuscrito importante.

de nuevo en el Reino de Dios»[18]. Luego tomó pan, dio gracias y dijo: «Esto es mi cuerpo»[19].

La catástrofe parecía inevitable. Jesús no ocultó a sus discípulos que él sabía que todos ellos se escandalizarían[20] y lo abandonarían. A Pedro le dijo que, antes de que cantase el gallo, le negaría tres veces[21], lo que sucedió realmente. Durante la cena festiva, celebrada a la sombra de la muerte, dijo: «Pero la mano del que me entrega está sobre la mesa» (Lc 22,21). ¿Sabía Jesús quién le iba a traicionar? Ya antes, probablemente después del enfrentamiento de Jesús con los saduceos en el Templo, Judas Iscariote, uno de los Doce, había ido a ver a los sumos sacerdotes para entregarles a Jesús, y éstos le habían prometido darle dinero (Mc 14,10-11). Ignoramos los motivos que le empujaron a esto, y los relatos sobre su muerte resultan contradictorios. Seguramente debió de ocultarse después de su traición, porque había bastantes hombres capaces de vengar la sangre de un judío, a quien él había entregado a los romanos.

Acabada la cena y cantados los himnos, Jesús y los discípulos salieron de la ciudad hacia el monte de los Olivos y entraron en una finca llamada Getsemaní. Jesús pidió a sus discípulos que se quedaran allí y que velasen. El se adelantó un poco, cayó en tierra y rogaba: «Padre, si quieres, aparta de mí este trago; sin embargo, que no se haga mi voluntad, sino la tuya». Fue adonde estaban los discípulos y los encontró dormidos; y les dijo: «¿Por qué dormís? Levantaos y

[18] Es más probable que en ambos casos Jesús dijese: «En el mundo futuro».

[19] Cf. Lc 22,15-19. Aquí termina el texto, según el importante manuscrito mencionado en la nota 17. Sobre este punto, cf. R. Otto, *Sünde und Unschuld*, 96-122.

[20] Mc 14,27.

[21] Lc 22,34.

orad para que yo no caiga en tentación[22]. El espíritu está pronto, pero la carne es débil» (cf. Lc 22,39-46). Jesús estuvo casi a punto de traicionar las voces celestes que le habían anunciado su elección y filiación divinas. Pero superó la tentación de huir de Getsemaní, amparado en la oscuridad de aquella noche, para llevar una vida anónima en la clandestinidad. Se sometió a la voluntad de su Padre celestial y bebió el trago que, como ya había previsto, estaba destinado para él.

Entonces llegó la guardia del Templo, reforzada —según Jn 18,3— por una cohorte romana, y Judas Iscariote con ellos. Este se acercó a Jesús y lo besó para que los guardias pudiesen reconocerlo en la oscuridad. Uno dio un golpe al criado del sumo sacerdote y le cortó una oreja. Pero Jesús dijo: «Dejad, basta ya». Luego dijo a los otros: «Como contra un ladrón habéis salido con espadas y palos. Todos los días enseñaba en el Templo y no me detuvisteis». Entonces lo abandonaron todos y huyeron. Y Jesús fue conducido a casa del sumo sacerdote (cf. Lc 22,47-53).

[22] En las fuentes: «Para que no caigáis en la tentación». Cf. J. Hering, *Zwei exegetische probleme in der Perikope von Jesus in Gethsemane, Suplementum in NT,* VI (Brill 1962), 64-69.

XI

LA MUERTE

El año 62 d. C. el sumo sacerdote saduceo Anás convocó al Sanedrín, citó ante el tribunal a Santiago, el hermano del Señor, así como a otros cristianos, y los condenó a ser lapidados. Pero los fariseos intervinieron y consiguieron la deposición de Anás, alegando que la sesión del Sanedrín había sido ilegal, puesto que había sido convocada sin su conocimiento [1]. El Sanedrín era el supremo tribunal judío y contaba con setenta y un miembros. Bastaba la presencia de veintitrés jueces para dictar una sentencia capital [2]. Es de suponer que el sumo sacerdote Anás había reunido el número suficiente de miembros, pero todos ellos habían sido escogidos entre sus amigos saduceos, los únicos que habían sido informados.

Ya hemos dicho antes que los tres primeros Evangelios no mencionan a los fariseos durante todo el proceso de Jesús. Basándonos en otras noticias, hemos sostenido también la hipótesis de que ellos no pudieron aceptar que Jesús fuese entregado a los romanos. De modo que, si realmente hubo una sesión del Sanedrín antes de crucificar a Jesús, ésta no debió de ser muy diferente de la reunión arbitraria celebrada por los notables saduceos del año 62, que condenó a muerte a Santiago, el hermano del Señor.

Pero ¿hubo realmente una sesión del Sanedrín, en la que se condenó a muerte a Jesús? Juan la ignora por completo. En todo el Evangelio de Lucas —no sólo en el relato de la pasión— no se encuentra la

[1] F. Josefo, *Ant.*, 20, 200-203.
[2] *Mishna Sanhedrin,* 4,1.

menor alusión a una sentencia del Sanedrín [3]. Marcos fue el primero en cambiar el relato primitivo en el sentido de que, según él, el Sanedrín dictó la sentencia. Mateo ha seguido aquí a Marcos. Según Lucas (22,66), el juicio tuvo lugar después de la noche dolorosa que pasó Jesús en casa del sumo sacerdote: por la mañana fue conducido Jesús «a su Sanedrín». En cambio, según Marcos (14,53-65) y Mateo (26, 57-68), el juicio tuvo lugar ya durante la noche: se reunieron en casa del sumo sacerdote «todos los sumos sacerdotes, los senadores y los escribas» (Marcos 14,53; cf. Mt 26,57). Y, un poco más adelante (Mc 14,55; Mt 26,59), los reunidos son designados inesperadamente como «los sumos sacerdotes y el Sanedrín entero». A la mañana siguiente —según Marcos 15,1—, «los sumos sacerdotes con los senadores, los escribas y todo el Sanedrín prepararon una reunión y, después de haber atado a Jesús, lo llevaron y lo entregaron a Pilato». Mateo (27,1-2) ha omitido aquí las palabras «y todo el Sanedrín», que le parecían superfluas. Así que el Sanedrín no es mencionado explícitamente más que una sola vez en Lucas (22,66) y Mateo (26,59) y dos veces en Marcos (14, 55; 15,1).

Según estos datos, caben dos posibilidades: o se acepta la versión de Lucas o, por razones de crítica literaria, se pone en duda la historicidad de una o dos sesiones del Sanedrín. «Los sumos sacerdotes, los senadores y escribas», que se congregaron a toda prisa en casa del sumo sacerdote, después del prendimiento de Jesús, ¿podían realmente constituir el Sanedrín? Ellos aparecen ya antes (Lc 20,1), cuando interrogan a Jesús acerca de su autoridad para enseñar. Se trata, pues, de una fórmula para designar a los responsables

[3] Cf. P. Winter, 28. Lucas piensa evidentemente que fueron los judíos los que condenaron a Jesús (Hch 13,27).

del Templo: los «senadores» eran los dignatarios del Templo, y los «escribas», los secretarios del mismo [4].

Que Jesús no fue condenado a muerte por el Sanedrín puede también deducirse probablemente del hecho de que Jesús no fuera enterrado en ninguna de las dos fosas que el Sanedrín había dispuesto para los ajusticiados [5]. José de Arimatea pidió a Pilato el cuerpo de Jesús, lo descolgó, lo envolvió en un lienzo y lo puso en un sepulcro excavado en la roca, en el que nadie había sido puesto todavía (Lc 23,50-56). Fue un acto de piedad muy especial, ya que en Palestina difícilmente se encuentran antiguos sepulcros judíos en los que no se haya sepultado a varias personas. José de Arimatea, miembro del consejo de la ciudad de Jerusalén, era un hombre rico, pues un consejero tenía que practicar la beneficencia, como en el caso de la sepultura de Jesús. Según Juan (19,39), Nicodemo, que ya conocía a Jesús, se presentó entonces y trajo una mezcla de mirra y áloe. El y José de Arimatea enterraron a Jesús. Las fuentes rabínicas nos dicen que Nicodemo, hijo de Gorión, era también senador de la ciudad de Jerusalén y uno de los tres patricios más ricos de la ciudad. Más tarde, durante la guerra judeo-romana, los zelotas insurrectos pegaron fuego a sus graneros [6].

Nicodemo murió probablemente en la guerra, y su hija tuvo que vivir en la miseria. Su contrato de matrimonio fue firmado por el rabino Yojanán ben Zakkai, un discípulo pacifista de Hillel [7]. Era también,

[4] Un edicto de Antíoco III (del año 198 a. C.) a los judíos reza: «El consejo de los senadores, los sacerdotes, los escribas del Templo y los cantores del santuario están exentos del impuesto personal, de la contribución a la corona y del impuesto sobre la sal» (F. Josefo, *Ant.*, 12, 142).

[5] *Mishna Sanhedrin,* 6,5; cf. Str.-Bill., I, 1049.

[6] *Gittin,* 56 a.

[7] *Ketubot,* 66 b.

con toda probabilidad, hijo suyo aquel Gorión, hijo de Nicodemo, que tomó parte al comienzo de la insurrección en las conversaciones que dieron como resultado la capitulación de las fuerzas romanas en Jerusalén [8]. Cuando los rebeldes obligaron a todo el pueblo a tomar parte en la guerra obtuvieron por elección el poder supremo sobre Jerusalén un tal José, hijo de Gorión, y Anás, el sumo sacerdote saduceo, que había ordenado ejecutar a Santiago, el hermano del Señor, y que era adversario de los zelotas [9]. El padre de José es, casi con toda seguridad, Gorión, un hombre de gran prestigio y nobleza, que más tarde fue ejecutado en Jerusalén durante el reinado de terror de los zelotas [10]. Ya anteriormente otro Gorión, hijo de José, junto con el fariseo Simeón, hijo de Gamaliel, el maestro de Pablo y defensor de los Apóstoles, había intentado en vano resistir a los zelotas [11]. Parece ser que todos estos hombres pertenecían a las familias ricas e influyentes de Jerusalén, que se distinguieron por su oposición al partido extremista y belicoso de los zelotas, y que estaban más cerca de los moderados fariseos. Se comprende, pues, perfectamente que un magistrado como Nicodemo pudiese conocer a Jesús y tomar parte en su sepultura, tal como nos refiere el Evangelio de Juan. El hecho de que dos magistrados de Jerusalén hayan prestado a Jesús los últimos servicios demuestra que sería erróneo pensar que Jesús fue entregado a los romanos por las autoridades judías.

Cuando Jesús fue conducido a casa del sumo sacerdote se reunieron allí los responsables del Templo. Al

[8] F. Josefo, *Bell.*, 2, 451.
[9] *Ibíd.*, 2, 563.
[10] *Ibíd.*, 4, 358.
[11] *Ibíd.*, 4, 159.

principio intentaron comprobar de una manera fidedigna si Jesús había pronunciado verdaderamente las palabras sobre la destrucción del Templo. Por fin, encontraron a dos hombres que declararon auténticas las palabras de Jesús (Mt 26,57-61). Entonces se levantó el sumo sacerdote y preguntó a Jesús: «¿No respondes nada?». Pero Jesús seguía callado. El anuncio público de la destrucción del Templo que, probablemente, había hecho Jesús cuando atacó a los mercaderes en el santuario, pudo parecer al sumo sacerdote una razón suficiente para entregar a Jesús a los romanos, ya que éstos tenían interés en proteger los lugares sagrados.

Por otra parte, corrían rumores de que Jesús era considerado como el Mesías [12]. Ahora bien, los romanos suprimían todo movimiento mesiánico, ya que el Mesías era el rey de los judíos. Para deshacerse con mayor seguridad de este agitador molesto, el sumo sacerdote preguntó a Jesús: «Entonces, ¿eres tú el Mesías?» Jesús contestó: «De ahora en adelante, este Hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso» (Lc 22,69).

¿Cómo pudo Jesús hablar de esta manera, sabiendo que se encontraba ante el final de su vida? Ya el Antiguo Testamento nos dice que ni el profeta Elías ni Henoc murieron, sino que fueron llevados al cielo, lo cual preocupaba mucho en tiempo de Jesús a la fantasía popular. La misma creencia existía también respecto de Moisés, a pesar de que la Biblia habla de su muerte. En cuanto a Melquisedec, no sólo se contaba que había sido engendrado por la palabra de Dios sin intervención de un padre terreno, sino también que volvería como juez al final de los tiempos [13]. Se creía

[12] *Ibid.*, 4, 159, etc.
[13] Cf. D. Flusser, *Melchizedek.*

asimismo que el profeta Jeremías no había muerto [14]. Hemos visto también que había hombres convencidos de que Juan el Bautista, decapitado por Herodes, había resucitado de entre los muertos. Según el Apocalipsis de Juan (11,3-12), vendrán los profetas, pero «la bestia que surge del Abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará». Sus cadáveres quedarán en las calles de Jerusalén durante cuatro días y medio, luego resucitarán y subirán al cielo sobre una nube. Unos veinte años después de la muerte de Jesús se presentó un judío egipcio afirmando que liberaría a Jerusalén del yugo romano. El procurador Félix le salió al encuentro con su ejército y dispersó a todos sus seguidores. Hasta el mismo profeta desapareció. Pero el pueblo, creyendo que Dios lo mantenía oculto, continuaba esperándolo, hasta el extremo de que cuando fue Pablo a Jerusalén le preguntaron si era él aquel egipcio [15].

No tenemos ningún motivo para dudar de que el Crucificado se apareciera a Pedro, «luego a los Doce, después a más de quinientos hermanos a la vez..., luego a Santiago; más tarde a todos los Apóstoles» y, finalmente, a Pablo en el camino de Damasco (1 Cor 15,3-8). Cuando respondió a la pregunta del sumo sacerdote acerca de su mesianidad con las palabras: «Desde ahora en adelante el Hijo del hombre estará sentado a la derecha de Dios todopoderoso», ¿creyó ya el hombre Jesús que él escaparía también al destino que le amenazaba? O bien, lo que es más probable, ¿creyó que resucitaría de entre los muertos? En todo caso, el sumo sacerdote entendió correctamente que Jesús confesaba con estas palabras que él era el

[14] Mt 16,14; cf. también R. Harris, *The Rest of the Words of Baruch* (Londres 1889).

[15] F. Josefo, *Bell.*, 2, 261-263; *Ant.*, 20, 169-172; Hch 21, 38; cf. M. Hengel, 236 s.

Mesías. Por eso dijo: «¿Qué necesidad tenemos ya de testigos? Vosotros mismos lo habéis oído de su propia boca» (cf. Lc 22,71).

Después de esta sesión comenzaron los guardias a burlarse de Jesús: tapándole la cara con un velo, lo golpeaban y le preguntaban: «Adivina, ¿quién es el que te ha golpeado?» (Lc 22,63-65). Los saduceos no creían en los ángeles ni en el espíritu de profecía (Hechos 23,8); y los siervos del sumo sacerdote pensaban lo mismo que su jefe. A la mañana siguiente los responsables se reunieron de nuevo en casa del sumo sacerdote. Fue entonces solamente cuando decidieron pasar el caso a las autoridades romanas, y Jesús fue conducido ante Pilato.

El procurador romano preguntó a Jesús: «¿Eres tú el rey de los judíos?» A lo que Jesús, según las fuentes, respondió: «Tú lo dices». Esto es todo lo que se nos ha transmitido. Según Juan (18,29-38), esta respuesta ambigua de Jesús significa una negación: «Tú dices que yo soy rey». «¿Dices eso por tu cuenta o te lo han dicho otros de mí?». Es posible que Jesús no diese ninguna respuesta al romano. Como Pilato había oído que Jesús era galileo y, por consiguiente, súbdito de Herodes Antipas, se lo remitió a éste, que estaba en Jerusalén con motivo de la Pascua. El monarca le interrogó largamente, pero Jesús guardaba silencio. Entonces lo envió de nuevo a Pilato (Lc 23, 6-12)[16]. Después de haber intentado inútilmente eliminar a Jesús en Galilea, el *zorro* de Herodes pudo, por fin, encontrarse con él en Jerusalén y dejarlo con

[16] Esta información es auténtica, como prueba Hch 4,25-28. Aquí se da una interpretación tipológica del salmo 2,1-2, al estilo de los comentarios esenios, y se menciona la participación de Herodes y Pilato en la muerte de Jesús. Sobre este particular nos informa también el texto judeo-cristiano citado por Pinès, 56 s., y el Evangelio apócrifo de Pedro.

toda confianza en manos del gobernador romano, cuya crueldad era bien conocida [17]. Las formalidades del caso estaban cumplidas. La cortesía de Pilato contribuyó al mutuo acercamiento de ambos hombres: Herodes Antipas y Pilato, que antes estaban enemistados, se hicieron amigos.

En la prisión romana de la fortaleza Antonia, adonde fue conducido Jesús, había, por lo menos, otros tres presos judíos. Eran guerrilleros contra Roma; el más importante de ellos se llamaba Barrabás. Había tomado parte en un acto de terror que costó vidas humanas. Probablemente, Barrabás había sido detenido y encarcelado junto con los otros dos. El gobernador romano consideraba como deber suyo crucificar a estos terroristas, principalmente a Barrabás, jefe de la banda. Si esto tenía lugar durante la fiesta de los judíos, en presencia de la inmensa multitud de peregrinos, había que manifestar a todos la mano dura de Roma. Pero la ejecución de un héroe popular podía provocar una revuelta. La atmósfera cargada de las fiestas de peregrinación, en particular de la Pascua, era una ocasión particularmente favorable para ello [18]. Seguramente los «bandidos» judíos desearían vengar la muerte de Barrabás, lo que daría pie a los romanos para hacer sentir al terco pueblo judío el filo de sus

[17] Sobre Pilato, cf. E. Schürer, I, 488-492. En un escrito del filósofo judío Filón de Alejandría (*Legatio ad Gaium,* páginas 299-305), se ha conservado una carta del rey judío Agripa al emperador Calígula, redactada probablemente por el mismo Filón a petición del rey. En ella se dice de Pilato que «era por naturaleza inflexible, obstinado y duro». Entre los delitos de su administración menciona los siguientes: «Soborno, violencia, pillaje, torturas, ofensas, constantes ejecuciones sin juicio previo y crueldades infinitas e intolerables» (302). Posiblemente no sea casual el que los delitos enumerados en este catálogo de vicios asciendan a siete.

[18] Cf. Safrai, *Pilgrimage,* 159.

espadas. Por su parte, los sumos sacerdotes, detestados por la gente, temían que se produjese un alboroto en el pueblo durante la fiesta (cf. Mt 26,5). Esto solamente podía evitarse salvando la vida de Barrabás. Para ello se les ofrecía una buena ocasión. En efecto, con motivo de la Pascua, el gobernador romano solía conceder la libertad a un preso judío. Sabemos por la literatura rabínica [19] que esta amnistía se hizo esperar con frecuencia o que solamente fue concedida después de pacientes esfuerzos por parte de los judíos.

En esta ocasión, tanto los sumos sacerdotes como Pilato intentaron aprovechar la amnistía para sus fines respectivos. La gente se había reunido ya ante la residencia del procurador y se puso a pedir la acostumbrada amnistía de un preso. Aprovechando la ocasión, les dijo Pilato: «¿Queréis que os suelte al rey de los judíos?» (Mc 15,6-10). A decir verdad, él no veía en ese «rey de los judíos» ningún peligro para el Imperio y esperaba que también los judíos se darían cuenta de que no existía ningún motivo grave para condenar a Jesús. Pero solamente podía crucificar a Barrabás si dejaba en libertad a Jesús. En este momento intervinieron los sumos sacerdotes. La gente no odiaba a Jesús, pero amaba a Barrabás, que luchaba por la libertad. Resultó, pues, fácil a los sumos sacerdotes ponerse de parte del pueblo en esta ocasión e incitarlo a que pidiese a Pilato la libertad de Barrabás (Mc 15, 11). Pilato preguntó entonces: «¿Qué voy a hacer con el que llamáis rey de los judíos?». Le respondieron: «¡Crucifícalo!». Según Juan (19,6), este grito vino primero de los sumos sacerdotes y de sus satélites [20]. De

[19] *Ibid.*, 159 s.

[20] Generalmente no se presta atención a esta noticia importante de Juan. Eran, pues, los sumos sacerdotes y su servidumbre quienes constituían en esta época la «cólera popular» organizada. Según el relato primitivo, el grito de «crucifícale»

todos modos, este grito estaba de sobra, ya que el gobernador romano sabía que, si soltaba a Barrabás, tenía que crucificar a Jesús. Entonces Pilato quiso probar su última suerte. Declaró al pueblo que no encontraba en Jesús ningún delito que mereciera la muerte. Así que, después de azotarlo, lo dejaría en libertad (Lc 23,22). Pero tampoco esto sirvió de nada y tuvo que soltar a Barrabás. En cuanto a Jesús, después de haberlo azotado, se lo entregó para que fuese crucificado (Mt 27,26).

Los judíos, pues, entregaron a Jesús en manos de Pilato probablemente sin previo juicio. Por otra parte, tampoco se encuentra en las fuentes mención alguna de una sentencia por parte de Pilato. La relación de defectos de Pilato, confeccionada por el filósofo Filón de Alejandría [21], menciona entre otras cosas: «Constantes ejecuciones sin juicio previo». Parece, pues, que ningún veredicto dictado por un jurado humano precedió al trágico final de Jesús. Fue el resultado de un juego cruel entre diferentes esferas de interés, que jugaban a la sombra de brutales resentimientos. Y, visto desde fuera, no tenía relación alguna con el hombre Jesús ni con su causa. Unicamente Rembrandt ha sabido representar la silenciosa soledad de Jesús durante su «proceso», que, en realidad, nada tuvo de eso. Uno de sus grabados nos muestra a Jesús en el momento de ser presentado por Pilato ante el pueblo, mientras casi nadie se interesa por esa presentación extraña. El mismo Jesús está completamente pasivo, como si estuviera esperando que

se dejó oír dos veces (Mc 15,13.14). Esto es realmente posible. Pero se puede comprobar fácilmente que los evangelistas han intensificado el grito. El hecho de que el supuesto «deicidio» llevase a un concreto «homicidio» pertenece a una época posterior.

[21] Cf. la nota 17.

terminase esa pantomima absurda. Esto está en contradicción con el odio bullicioso del populacho en los Evangelios, pero responde mejor a la realidad histórica. Por lo visto, Rembrandt no quedó todavía satisfecho de su representación. De ahí que, en una versión posterior, eliminase casi por completo a la masa indiferente. No aparece en primer plano más que un arco vacío y deforme. A la derecha de la balaustrada está sólo un judío, que contempla la escena con la intensidad y patetismo de un soñador. «¿Quién era ese hombre? ¿Un amigo? ¿Un hombre bueno? ¿Alguien que participaba en el acto? ¿Uno que quería ayudar? ¿Era un solitario? ¿Lo eran todos? ¿Había esperanza todavía?... ¿Dónde estaba la corte suprema, ante la cual no compareció jamás?» [22].

Ahora tocaba a los soldados romanos ocuparse de Jesús. Lo condujeron hacia el interior del patio de la fortaleza romana y convocaron a toda la cohorte. Le vistieron un manto de púrpura, tejieron una corona de espinas y se la pusieron sobre la cabeza, y en su mano derecha colocaron una caña. Una vez que el rey de burlas había recibido todas sus insignias, empezaron a doblar la rodilla, prosternándose ante él como ante un monarca oriental, y le saludaban: «¡Salve, rey de los judíos!». Le escupían, le quitaban la caña de la mano y le golpeaban con ella la cabeza (cf. Mc 15, 16-20). No fue éste el único caso en que los paganos hicieron mofa de las esperanzas mesiánicas de los judíos. Unos años después de la muerte de Jesús, cuando el rey judío Agripa visitó Alejandría, los alejandrinos cogieron a un loco inofensivo llamado Karabas, «arrastraron al infortunado hasta el gimnasio, lo elevaron de manera que todos pudiesen verlo, pusieron sobre su cabeza una corona de cañas, lo revistieron de paja a guisa de un manto y como cetro alguien le co-

[22] Fr. Kafka, *Der Prozess* (última página).

locó en la mano una vara de papiro del país, que había encontrado en la calle. Así, como un payaso de teatro, recibió las insignias de soberano y fue ataviado como rey. Unos muchachos con palos sobre los hombros, a modo de lanzas, imitaban la guardia personal armada. Otros se acercaban para rendirle honores, pedirle justicia o hacerle cualquier petición. Al final toda la masa gritó: 'Marin'[23], título que, según se dice, dan los sirios a su rey»[24]. Un papiro bastante deteriorado nos habla de una befa similar practicada con un rey de comedia, que tuvo también lugar en Alejandría después de la rebelión de los judíos durante los años 115-117 d. C. Según parece, tomó parte en ella el mismo procurador romano de Egipto[25]. De esta manera cruel se burlaron los soldados romanos de Jesús. Como antes, en casa del sumo sacerdote, habían torturado los guardias saduceos a Jesús para demostrar así la impotencia del Espíritu Santo profético, también ahora los soldados romanos ridiculizaban en el mismo hombre la esperanza de los judíos en una liberación.

Acto seguido llevaron los soldados a Jesús para crucificarlo. Según el derecho romano[26], «los promotores de una revuelta, de un motín, los agitadores del pueblo, debían ser, de acuerdo con su condición, crucificados o arrojados a las fieras salvajes o desterrados a una isla». Después de dejar en libertad a Barrabás, Pilato, cuyo sentido de la justicia era bastante inestable, debió de sentirse obligado, de grado o por fuer-

[23] «Marin» es otra forma aramea de «Maran» (1 Cor 16,22), y significa «Señor».

[24] Filón, *In Flaccum*, 36-39.

[25] El texto se encuentra en *Corpus Papyrorum Judaicarum*, II, 61 s., ed. V. A. Tcherikover y A. Fuks, Harvard University Press (1960).

[26] Paulus, *Sent.*, 5, 22, 1; *Dig.*, 48, 19, 38, parágr. 2; cf. V. Betz, 56 s., 83; cf. también M. Hengel, 33 s.

za, a tomar la culpabilidad de Jesús más en serio que antes. Si quería, podía hacerlo crucificar como agitador del pueblo por su intervención en el Templo y por sus palabras sobre la destrucción del mismo. Pero, además, corrían rumores de que Jesús era el Mesías. Por eso Pilato, no sin cinismo, hizo colocar sobre la cruz la inscripción «Rey de los judíos», palabras que ya había empleado irónicamente durante su interrogatorio a Jesús.

Por el camino los romanos obligaron a un judío que pasaba a llevar la cruz de Jesús: se llamaba Simón y procedía de Cirene [27], en el norte de Africa (Mc 15, 21). No era nada insólito para las fuerzas romanas de ocupación exigir a los peregrinos un trabajo humillante en las fiestas judías [28].

El cortejo salió de la ciudad y llegó al Gólgota, lugar de la calavera. Como era costumbre, algunos judíos piadosos ofrecieron a Jesús vino mezclado con mirra, para anestesiarle, pero él no quiso [29]. Luego crucificaron a los tres: los dos «bandidos», uno a la derecha y otro a la izquierda, y en medio Jesús, ya que era ejecutado como el «rey de los judíos». Jesús dijo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» [30]. Los soldados se repartieron entre sí las vestiduras de Jesús, mientras que un grupo de curiosos asistía a la ejecución.

Algunos observaron irónicamente: «El dijo que des-

[27] En esta época, Cirene era un centro judío de gran importancia. El nombre de Simón, como el de sus hijos Alejandro y Rufo, eran muy corrientes, sobre todo entre los judíos. Simón corresponde al nombre hebreo Simeón, y Rufo al de Rubén; cf. *Corpus Papyrorum Judaicarum* (1957), I, 29.

[28] Cf. Safrai, *Pilgrimage,* 159.

[29] Mc 15,23; cf. Str.-Bill., I, 1.037 s.

[30] Lc 23,34. Esta palabra parece auténtica; pero, a partir del siglo II, es omitida por algunos copistas, que sabían lo que se hacían.

truiría el Templo y que lo reedificaría de nuevo. Que baje de la cruz». Los sumos sacerdotes se burlaban diciendo: «A otros salvó y a sí mismo no puede salvarse. ¡El rey de Israel!»

También los soldados romanos hacían burla de él: empaparon una esponja con vinagre, la pusieron en la punta de una caña, se acercaron y le llevaron la esponja hasta los labios. Hasta los que habían sido crucificados con Jesús se burlaban de él. Entonces se oyó un fuerte grito desde la cruz. Algunos pensaban que llamaba a Elías. Otros, en cambio, creían que Jesús, lleno de desesperación, clamaba: «¡Dios mío, Dios mío! (Elí, Elí). ¿Por qué me has abandonado» [31]. Dicho esto, Jesús expiró.

[31] Según Mc 15,34 y Mt 27,46, las palabras del salmo 22,2 fueron las últimas palabras de Jesús. Pero, a nuestro parecer, se trata más bien de una interpretación maliciosa de la última exclamación de Jesús por parte del gentío, lo mismo que su interpretación de que llamaba a Elías. El mero hecho de que se diese una interpretación «verdadera» y otra «falsa» ya indica que la palabra no es del todo segura.

EPILOGO *

Con este epílogo quiero dejar constancia de mi gratitud a España y a los estudiosos y amigos españoles con quienes tuve ocasión de conversar durante mi reciente estancia en dicho país. Al mismo tiempo quisiera añadir algunas observaciones sobre el método que he seguido en mi libro y que lo distingue de la mayoría de los publicados en nuestros días sobre Jesús.

Dicho método podría definirse como «la filología consecuente», y, en mi opinión, es el único que, aplicado a los tres primeros evangelios, nos permite sacar a la luz la vida y las palabras de Jesús. También podría llamársele método de la crítica literaria. Sirviéndonos de una metáfora, podríamos decir que se asemeja al procedimiento de raspado de un cuadro antiguo en el que sobre la figura originaria se hubiese pintado otra posteriormente: alejando las capas superpuestas es posible llegar a descubrir al Jesús histórico. Si bien algunos detalles resultan imposibles de reconstruir totalmente, tras un laborioso proceso aparece de forma cada vez más clara la figura originaria de Jesús.

Me complace confesar que, dada la sublimidad e importancia del personaje que constituye el objeto de mis investigaciones, esta labor me proporciona una inmensa satisfacción cada vez que logro aclarar algún matiz por insignificante que sea.

Mi trabajo hubiera sido inútil si, como sostienen algunos investigadores modernos, la figura de Jesús, tal como la presentan los evangelios sinópticos, fue acuñada por la comunidad cristiana a raíz de la «vivencia pascual»; no obstante, si leemos los evangelios sinópticos sin prejuicios y sin atribuir a sus textos un

* Fue escrito por el autor para esta edición española del libro.

significado alegórico, advertiremos cuan raramente se habla en ellos del Señor resucitado y cuan poco se dice de él. Por lo demás, una comparación de dichos evangelios entre sí y un trabajo de investigación crítica nos permiten reconocer como secundarias y más tardías las doctrinas interpoladas por las comunidades y que a veces han influido sobre uno u otro evangelio.

El propósito de este libro es, pues, semejante al de las investigaciones de R. Menéndez Pidal en torno a la historicidad del *Cantar de mio Cid*. Es de notar que el período transcurrido entre el tiempo en que vivió Jesús y el de la redacción de los evangelios sinópticos es aproximadamente tan breve como el que media entre las hazañas del Cid y la composición del *Cantar;* sin embargo, existe una diferencia esencial entre este último y los evangelios sinópticos: mientras que el viejo poema castellano ofrece una descripción poética y apasionada de los hechos y su autor escribió una «biografía epopeyizada», los discípulos de Jesús que relataron los hechos y las palabras del maestro se guiaban por un criterio diferente; éstos no podían por menos de aspirar a la máxima veracidad y exactitud, pues para ellos se trataba de la fidelidad a un imperativo religioso y no les era lícito apartarse de lo realmente sucedido; debían transmitir con la mayor exactitud las palabras del maestro —por más que a veces quizá no entendieron su profundo significado—, pues de no atenerse fielmente a los hechos hubieran puesto en peligro su salvación eterna. No les era lícito mentir.

Al parecer, los hechos y palabras de Jesús fueron recopilados muy pronto en hebreo y la experiencia me ha enseñado que, con mucha probabilidad, tales documentos fueron traducidos literalmente al griego poco después; de lo contrario, resultaría difícil de explicar cómo en nuestros evangelios sinópticos se pudo conservar, en general, el sentido de los hechos y palabras de Jesús a pesar de los muchos acontecimientos

históricos y teológicos que entre tanto sucedieron. Incluso las modificaciones, numerosas y a veces considerables, que los evangelios introducen con respecto a los hechos históricos, afectan sólo a la superficie, por decirlo así.

Creo no equivocarme al afirmar que tales modificaciones han sido gradualmente interpoladas por refundidores tardíos de la época griega y la mayoría de ellas se deben a los mismos evangelistas. De una «teología de la comunidad» sólo puede hablarse si se está de acuerdo en que los redactores cristianos de las comunidades griegas malinterpretaron a veces las antiguas versiones griegas durante el trabajo de redacción, debido a que veían el texto a través del prisma de la mentalidad cristiana. Tal hizo sobre todo Marcos, quien, a pesar de que se puede decir que escribió un nuevo evangelio —pues tenía aspiraciones literarias—, introdujo en él sus ideas personales —no son solamente de carácter religioso—, pero sin cambiar en lo esencial el sentido de los acontecimientos. Mateo constituye una excepción: se ha demostrado que el autor refundió a veces sus fuentes de modo tal que su evangelio deja translucir en algunos pasajes una fuerte tensión contra el judaísmo.

De lo dicho se deduce que para llegar a Jesús debemos investigar los evangelios sinópticos según el mismo método de crítica literaria que con tanto éxito se aplica a otros textos antiguos y medievales. Con respecto a los evangelios sinópticos, puede hablarse de un caso afortunado: el material ha quedado conservado en tres versiones, de modo que existe la posibilidad de llevar a cabo un análisis comparativo.

En el primer capítulo de este libro hemos remitido al lector a la hipótesis sinóptica de Lindsey, cuyo principal mérito consiste en liberarnos de la tiranía de Marcos, por decirlo así. Como queda dicho, el evangelio de Marcos no es, contrariamente a lo que hoy

generalmente se cree, el más antiguo de todos, sino que se trata de que el evangelista reelaboró profundamente las fuentes desde el punto de vista estilístico.

Lindsey pudo llegar a esta conclusión gracias a que vive en Israel desde hace muchos años y, por tanto, el hebreo es para él una lengua viva. Cuando empezó a traducir al hebreo el evangelio de Marcos se percató de las dificultades que la empresa implicaba, y pudo comprobar en qué medida dicho evangelio está escrito en griego vulgar y hasta qué punto se aparta de los documentos originales hebreos. Lo que permitió a Lindsey llegar a una mejor comprensión de la cuestión sinóptica fue, pues, el dominio del hebreo y el buen conocimiento del griego popular del primer siglo.

Para descubrir al Jesús histórico no bastaba, por tanto, conocer bien el griego, sino que era necesario además manejar el hebreo a la perfección. A veces es posible descubrir de forma casi automática el verdadero sentido de una palabra de Jesús, sin necesidad de hacer intervenir elementos subjetivos, con sólo retraducir la frase al hebreo. Veamos solamente un ejemplo, por lo demás de gran importancia: en Mt 5,43 polemiza Jesús contra una falsa interpretación de Lv 19,18: «Ama a tu prójimo como a ti mismo». Si retraducimos al hebreo la interpretación rechazada por Jesús, significa: «Ama a tu amigo y odia a tu enemigo», ya que «el prójimo» en hebreo significa también «el amigo». Cabe preguntarse si esa interpretación que tergiversa el sentido del versículo de la Biblia es invención intencionada de Jesús para contraponerla a su propio mensaje, o bien ha habido alguien que haya deformado así las palabras bíblicas. En todo caso, la idea de que se deba amar al amigo y odiar al enemigo no se halla expresamente formulada en el judaísmo; sin embargo, se trata de la moral «natural» que ya Sócrates impugnaba, y que puede encontrarse casi literalmente en el antiguo poeta griego Arquíloco.

¿Con qué término designó Jesús «enemigo»? En hebreo existen dos palabras con ese significado: la una equivale simplemente a «enemigo»; la otra significa «el que te odia». Jesús usó seguramente la segunda. Su expresión «amad a vuestros enemigos» debe entenderse en el sentido de «amad a vuestros adversarios que os odian», sentido que aparece claramente confirmado por lo que él mismo dice a continuación (Mt 5,46): «Si amáis a quien os ama, ¿qué recompensa tendréis?». Por «amar al enemigo» entiende, pues, Jesús que debemos amar a aquel que nos odia.

A esta conclusión, tan importante para entender la moral de Jesús, se llega gracias al conocimiento del hebreo y al método filológico. Amar sin más al enemigo significaría amar a aquel a quien se odia, lo cual no sólo va contra la naturaleza del hombre, sino que además es una perversidad. Lo que Jesús, en realidad, exige es que amemos al adversario que nos odia: al odio debemos corresponder con el amor.

Si queremos tener la seguridad de que entendemos correctamente los evangelios, no basta con dominar el hebreo; se requiere además el conocimiento del judaísmo del tiempo de Jesús; de lo contrario, caeríamos en errores. Sólo comparando la doctrina de Jesús con las ideas de otros grupos y personalidades judaicas se puede, en mi opinión, comprender cuáles son los presupuestos de que él parte, qué es lo que tiene de común con los demás y en qué se diferencia de ellos. El judaísmo es el trasfondo en que se encuadra el mensaje de Jesús, y sólo quien conozca el primero puede captar el sentido auténtico del segundo. En otras palabras: el elemento judaico debe servir no sólo de término de comparación, sino también, y sobre todo, de base para una interpretación de las palabras y los hechos de Jesús. El conocimiento del judaísmo nos permite a veces decidir con seguridad entre las diferentes variantes de los manuscritos griegos y nos capacita para dis-

tinguir cuáles son los puntos capitales del mensaje de Jesús, o dicho de forma más sencilla, nos permite descubrir qué es lo que Jesús propiamente quiere del hombre y qué idea tenía él de sí mismo. Algunos temas, que se han considerado especialmente importantes, aparecen como lugares comunes del mundo judío, mientras que otras máximas, a las que no se ha prestado particular atención, atraen entonces el interés del lector. Veamos un ejemplo característico de lo segundo. Jesús dijo: «Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios. Cuando uno fuerte y bien armado custodia su palacio, sus bienes están seguros; pero si llega uno más fuerte que él y lo vence, le quita las armas en las que estaba confiado y reparte sus despojos» (cf. Lc 11, 20-22).

Jesús anuncia que el reino de Dios que Israel ansiaba ha empezado a realizarse. La soberanía de Dios implica que Satanás sea desposeído de su poder, y la expulsión de los demonios por Jesús hace visible la victoria de éste sobre Satanás. Jesús, el más fuerte, penetra en el palacio del fuerte, le quita las armas en las que éste estaba confiado y reparte sus despojos: libera a los posesos del poder del diablo. Es importante el hecho de que Jesús aluda aquí al célebre capítulo 53 de Isaías: el siervo de Dios que allí se describe fue interpretado con frecuencia como el Mesías. De él se dice: «Con los poderosos repartirá despojos» (Is 53,12), pero el texto hebreo original es equívoco. La versión griega, seguida luego por la Vulgata, dice, en cambio: «Y repartirá los despojos de los poderosos». Esta versión griega de Isaías es anterior al cristianismo, probablemente del siglo II a. C. Es seguro, pues, que la alusión a Is 53,12 se hallaba ya en el original hebreo de las palabras de Jesús; cuando la antigua versión aramea parafrasea: «Y los imperios de las ciudades fuertes se repartirá él», disipa todas

las dudas de que tanto Jesús como las versiones aramea y griega entendieron las palabras de Isaías en el sentido de «y repartirá los despojos de los fuertes».

Jesús se aplica a sí mismo estas palabras; él es el «más fuerte», el que despoja al fuerte, a Satanás, y reparte sus despojos. El método filológico y el conocimiento del judaísmo nos permiten entender mejor las palabras de Jesús, al mismo tiempo que nos aclara la idea que él tenía de sí mismo. Ya hemos visto anteriormente que el capítulo 53, o al menos parte de él, era interpretado mesiánicamente entre los judíos; la versión aramea entendía que aquel que repartiera los despojos de los fuertes sería el Mesías; por consiguiente, el que Jesús se aplique a sí mismo las palabras del profeta solamente puede significar su voluntad de insinuar que él era el Ungido.

La mención que Jesús hace de su dignidad se halla oculta en una figura poética en la que se habla de uno fuerte que es subyugado por otro más fuerte. Una vez más aparece con cuánta ambigüedad solía hablar Jesús. Para el oyente sencillo, la figura era una explicación del porqué Jesús tenía potestad para expulsar de los posesos a los demonios. El judío culto, versado en la tradición exegética rabínica, podía sobreentender en sus palabras una declaración mesiánica. La alusión a las palabras de Isaías debía revelar, aunque no de forma totalmente unívoca, la identidad mesiánica de Jesús a aquellos que estaban preparados para entenderle; esto corresponde a la actitud que Jesús había adoptado ya en otras ocasiones. Pero Jesús no habló a distintos niveles solamente en lo que respecta a la idea que tenía de sí mismo; de este modo, resultaba comprensible a todos y cada uno le entendía según el grado de sus posibilidades de comprensión y de su formación.

El sentido profundo de las expresiones de Jesús podía fácilmente pasar inadvertido para un recopila-

dor que no hubiera captado todos los matices de entonación de sus palabras. Tal es el caso de Marcos: éste no entendió el doble sentido de la distribución de los despojos del fuerte, y simplificó por su cuenta la figura, escribiendo: «Pero nadie puede entrar en la casa del fuerte y saquear su ajuar si no ata primero al fuerte; entonces podrá saquear su casa» (Mc 3,27 y tras él Mt 12,29). Además, Marcos cambió la figura *por cuanto él habla de atar a Satanás, figura que nos* es conocida por el libro de Tobías y, en cuanto acontecimiento escatológico, por el Apocalipsis de Juan.

Muchos ejemplos podrían aportarse para demostrar las ventajas que se derivan de la aplicación del método filológico al estudio de los evangelios sinópticos, así como del conocimiento, a poder ser exhaustivo, del judaísmo de la época de Jesús. Aquí he reflejado solamente unos pocos; tantos cuantos eran precisos para dar a comprender por qué camino he llegado en mi libro a los resultados que me han hecho posible escribir una biografía de Jesús. Considero innecesario entrar en más detalles para justificar la importancia que hoy tiene el saber lo que Jesús quiso.

DAVID FLUSSER

Jerusalén, junio 1975

CRONOLOGIA

330 a. C.	Alejandro Magno conquista el Imperio Persa, que incluía también Palestina.
Siglo III	Palestina bajo la dominación de los Tolomeos de Egipto.
200	El seléucida Antíoco III el Grande de Siria conquista Palestina.
Después del 200	El sumo sacerdote judío Simeón el Justo.
187-176	El rey sirio Seléuco IV Filopátor. Jesús ben Sirá escribe el *Eclesiástico.*
176	Antíoco IV Epífanes.
Ca. 175	El escriba Antígono de Soco.
175	Comienzo de la helenización de Jerusalén bajo los sumos sacerdotes Jasón y Menelao.
168	Roma conquista Macedonia. Fundación del Imperio Romano.
167 (final)	Los griegos profanan el Templo. Comienzo de la persecución de la fe judía.
166	Levantamiento del sacerdote Matatías.
165	Muerto Matatías, su hijo Judas Macabeo continúa el levantamiento. Redacción del libro de Daniel.
164 (primavera)	Fin de la persecución de la fe judía.
164 (final)	Judas conquista el Templo de Jerusalén. Dedicación del Templo.
161	Alianza de Judas con los romanos.
160	Cae Judas Macabeo. Le sucede su hermano Jonatán.
152 (otoño)	Jonatán, sumo sacerdote.
146	Los romanos destruyen Cartago.
142 (final)	Muerte de Jonatán. Le sucede su hermano Simón Macabeo.
140	Declaración de la independencia judía. Simón, soberano de los judíos.

134	Muerte de Simón.
134-104	El hijo de Simón, Juan Hircano I, sucede a su padre. Hacia el final de su reinado, abandona a los fariseos y se pasa a los saduceos. Los esenios.
104-103	A Hircano le sucede su hijo Aristóbulo, que se proclama rey.
103-76	Alejandro Janeo, hermano de Aristóbulo, sumo sacerdote y rey. Persigue sangrientamente a los fariseos.
76-67	Salomé Alejandra, viuda de Alejandro Janeo, le sucede como reina. Los fariseos se convierten en el partido dominante. Los saduceos son oprimidos. Hircano II, hijo de Alejandra, sumo sacerdote.
67	Aristóbulo II se rebela contra su hermano Hircano y, muerta su madre, se proclama rey y sumo sacerdote. Comienza la guerra civil. Los fariseos apoyan a Hircano, los saduceos a Aristóbulo.
65 (primavera)	Hircano y sus aliados árabes sitian a Aristóbulo en la explanada del Templo. Ejecución de Honi, el trazador de círculos.
64	El general romano Pompeyo pone fin al reino sirio de los Seléucidas.
63	Primavera: Pompeyo en Damasco. Entre los dos hermanos rivales, Hircano y Aristóbulo, se decide a favor de aquél y coge prisionero a éste. Conquista Jerusalén en otoño. Judea pasa a ser un protectorado romano, con Hircano II como sumo sacerdote. En Roma es sofocada la conjuración de Catilina.
47	César nombra al idumeo Antípatro, padre de Herodes, administrador de Judea.
44	César es asesinado.
43	Antípatro es asesinado.

40	Los partos, bajo las órdenes de Antígono, deponen a Hircano II, tío de Antígono, y lo destierran a Babilonia. El año 30 antes de Cristo es ejecutado por Herodes.
37	Derrotado Antígono por los romanos, Antonio nombra a Herodes rey de Judea.
31	Victoria de Octavio (más tarde Augusto) sobre Antonio, en Actium.
31 a. C.-14 d. C.	El emperador Augusto.
Ca. 20 a. C.-40 d. C.	El filósofo judío Filón de Alejandría.
Ca. 20 a. C.	Los dos grandes escribas fariseos Hillel y Shammai.
4 a. C.	Muerte de Herodes el Grande. División del reino entre sus hijos: Arquelao, etnarca de Judea, Samaría e Idumea (4 a. C.-6 d. C.); Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (4. a. C.-39 d. C.); Filipo, el marido de Salomé, tetrarca del Nordeste (4 a. C.-34 d. C.).
Ca. 2 a. C.	Nacimiento de Jesús.
6 d. C.	Arquelao es desterrado. Judea bajo los gobernadores romanos. Judas el Galileo funda el movimiento de los zelotas.
6-15	Anás (Ananos) el saduceo, suegro de Caifás, sumo sacerdote.
14-37	El emperador Tiberio.
Ca. 18-37	Caifás, yerno de Anás, sumo sacerdote, quien entregó Jesús a Pilato.
26-36	Poncio Pilato gobernador de Judea.
28-29	Actividad pública de Juan el Bautista. Bautismo de Jesús y comienzo de su ministerio.
30 (Pascua)	Crucifixión de Jesús.
Ca. 30	El escriba Gamaliel, maestro de Pablo.
Ca. 35	Martirio de Esteban en Jerusalén.

37-41	El emperador Cayo Calígula.
Ca. 37-100	El historiador judío Flavio Josefo.
39	Deposición de Herodes Antipas.
41-44	Agripa I, rey de los judíos.
41-54	El emperador Claudio.
44	Judea, de nuevo bajo los gobernadores romanos.
50-100	Agripa II, etnarca; a partir del 53 es rey de una parte del norte de Palestina.
54-68	El emperador Nerón.
62	Anás (Ananos) II, hijo de Anás I y cuñado de Caifás, sumo sacerdote. Manda ejecutar a Santiago, el hermano del Señor.
64	Incendio de Roma. Persecución de los cristianos. Martirio de Pablo y Pedro en Roma.
66	Estalla la insurrección en Palestina.
68-69	Los emperadores: Galba, Otón, Vitelio y Vespasiano (69-79).
70	Toma de Jerusalén y destrucción del Templo por Tito, hijo de Vespasiano.

BIBLIOGRAFIA

1. HISTORIA DE LA EPOCA Y ANTIGUOS ESCRITOS JUDIOS

W. Bacher: *Die Agada der Tannaiten* (Estrasburgo: I, 1903; II, 1890).

H. L. Strack y J. Billerbeck (cit.: Billerberck): *Kommentar zum Neuen Testaments aus Talmud und Midrasch* (Munich 1922-1961).

Filón de Alejandría: *Von den Machterweisen Gottes* (trad. de H. Lewy, Berlín 1935).

Flavio Josefo: *Jüdische Altertümer.* Trad. de H. Clementz (Berlín-Viena 1923); *Der jüdische Krieg,* ed. por O. Michel y O. Bauernfeind (Darmstadt: I, 1959; II, 1963; II/2, 1969; III, 1969).

B. Gerhardsson: *Memory and Manuscript* (Upsala ²1964).

M. Hengel: *Die Zeloten,* Institutum Judaicum Tubinga (Leiden 1961).

J. Jeremias: *Jerusalem zur Zeit Jesu* (Gotinga ³1962; trad. española: *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975).

M. Jiménez y F. Bonohmme: *Los manuscritos del Mar Muerto,* Ed. Cristiandad (Madrid 1975).

E. Kautzsch: *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* (Tubinga 1900). *Kontexte,* III: *Die Zeit Jesu* (Stuttgart-Berlín 1966).

J. Leipoldt y W. Grundmann: *El mundo del Nuevo Testamento.* I: *Estudio histórico-cultural;* II: *Textos y documentos;* III: *Ilustraciones,* Ed. Cristiandad (Madrid 1973-1975).

D. H. Lilje: *Die Lehre der zwölf Apostel* (Hamburgo 1955).

J. Liver: *The House of David... to the Fall of the Second Commonwealth and after* (Jerusalén 1959) (hebreo).

E. Lohse: *Die Texte aus Qumran, hebräisch und deutsch* (Darmstadt 1964).

J. Maier: *Die Texte vom Totem Meer* (Munich-Basilea 1960).

R. Mayer: *Der Babylonische Talmud* (Munich 1963).

S. Mowinkel: *He That Cometh* (Oxford 1956).

P. Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel* (Augsburgo 1928).

S. Safrai: *Pilgrimage at the Time of the Second Temple* (Tel Aviv 1965) (hebreo).
K. Schlesinger: *Die Gesetzeslehrer* (Berlín 1934).
K. Schubert: *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Munich 1958).
E. Schürer: *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu* (Leipzig: I, 1901; II, 1907; III, 1909).
E. Sjöberg: *Der Menschensohn in dem äthiopischen Henochbuch* (Lund 1946).
P. Volz: *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter* (Tubinga 1934).

2. LOS EVANGELIOS

A. J. Bellinzoni: *The Sayings of Jesus in the Writings of Justin Martyr,* en *Nov. Test.* Spl. XVII (1967).
Raymond E. Brown: *The Gospel According to John,* I-XII, y *The Anchor Bible,* XIII-XXI (Nueva York 1966-1970; trad. española: *El Evangelio según Juan,* 2 tomos, Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
R. Bultmann: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Gotinga 1957).
W. Bussmann: *Synoptische Studien,* I-III (Halle 1925-1931).
H. Conzelmann: *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tubinga [5]1964; trad. española: *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas,* Madrid 1974).
M. Dibelius: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tubinga [4]1961).
C. H. Dodd: *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge 1963).
W. F. Farmer: *The Synoptic Problem* (Nueva York 1964).
A. von Harnack: *Sprüche und Reden Jesu. Die zweite Quelle des Matthäus und Lukas* (Leipzig 1907).
E. Hennecke y W. Schneemelcher: *Neutestamentliche Apokryphen* (Tubinga: I, 1959; II, 1964).
E. Hoskyns y N. Davey: *Das Rätsel des Neuen Testaments* (Munich 1957).
R. Hummel: *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (Munich [2]1966).
J. Jeremias: *Unbekannte Jesusworte* (Gütersloh 1963).

G. D. Kilpatrick: *The Origins of the Gospel according to St. Matthew* (Oxford ²1950).
E. Klostermann: *Das Markusevangelium:* HNT (Tubinga ⁴1950); *Das Matthäusevangelium:* HNT (Tubinga ²1927), y *Das Lukasevangelium:* HNT (Tubinga ²1929).
R. L. Lindsey: *A Modified Two-Document Theory of the Synoptic... Interdependence,* en *Novum Testamentum,* VI (1963) 239-263.
E. Lohmeyer: *Das Evangelium des Markus* (Gotinga 1963) y *Das Evangelium des Matthäus* (Gotinga 1962).
W. Marxsen: *Der Evangelist Markus* (Gotinga ²1959).
A. Resch: *Agrapha* (Darmstadt 1967).
A. Schlatter: *Der Evangelist Matthäus* (Stuttgart ⁵1959) y *Das Evangelium des Lukas* (Stuttgart ²1960).
K. L. Schmidt: *Der Rahmen des Geschichte Jesu* (Berlín 1919; reimpresión, Darmstadt 1964).
Kr. Stendahl: *The School of St. Matthew* (Upsala 1954).
G. Strecker: *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus* (Gotinga 1966).
A. Suhl: *Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium* (Gütersloh 1965).
V. Taylor: *The Gospel According to St. Mark* (Londres 1957).
L. Vaganay: *Le problème synoptique* (París 1954).

3. JESUS

L. Baeck: *Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament,* pp. 99-196: *Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte* (Francfort d. M. 1961).
W. Bauer: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen* (Tubinga 1909; reimpresión, Darmstadt 1967).
Sch. Ben Chorin: *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (Munich 1967).
V. Betz: *Was wissen wir von Jesus* (Stuttgart-Berlín 1965).
J. Blank: *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje,* Ed. Cristiandad (Madrid 1973).
J. Blinzler: *Die Brüder und Schwestern Jesu* (Stuttgart 1967) y *Der Prozess Jesu* (Ratisbona 1955).
G. Bornkamm: *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1965).
S. G. F. Brandon: *The Trial of Jesus of Nazareth* (Londres 1968).

W. H. Brownlee: *John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls,* en *The Scrolls and the New Testament,* ed. por Kr. Stendahl (Nueva York 1957) 33s.
R. Bultmann: *Jesus* (Hamburgo 1967).
J. Carmichael: *Leben und Tod des Jesus von Nazareth* (Munich 1966).
G. Dalman: *Jesus-Jeschua* (Leipzig 1922), *Orte und Wege Jesu* (Gütersloh 1924) y *Die Worte Jesu* (Leipzig 1930).
W. D. Davies: *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1964; trad. española: *El Sermón de la Montaña,* Ed. Cristiandad, Madrid 1975).
M. Dibelius: *Jesus* (Berlín 1949).
C. H. Dodd: *The Parables of the Kingdom* (Glasgow 1961; trad. española: *Las parábolas del Reino,* Ed. Cristiandad, Madrid 1974).
A. Finkel: *The Pharisees and the Teacher of Nazareth* (Leiden 1964).
D. Flusser: *The Baptism of John and the Dead Sea Sect,* en *Essays on the Dead Sea Scroll* (Jerusalén 1961) 209-239 (hebreo); *Blessed are the Poor in Spirit:* «Israel Exploration Journal» (1960) 1-12; *Die konsequente Philologie und die Worte Jesu:* «Almanach für das Jahr des Herrn 1963» (Hamburgo 1963), y *Qumran un die Zwölf,* en *Initiation* (Leiden 1965) 134-146.
F. Hahn: *Christologische Hoheitstitel* (Gotinga 1964).
M. D. Hooker: *Jesus and the Servant* (Londres 1959).
B. M. F. van Iersel: *Der Sohn,* en *Nov. Test.,* Spl. III (Leiden 1961).
J. Jeremias: *Die Gleichnisse Jesus* (Gotinga 1962; trad. española: *Las parábolas de Jesús,* Estella ²1971), y *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart 1956).
A. Jülicher: *Die Gleichnisse Jesu* (Tubinga 1910; reimpresión, Darmstadt 1963).
E. Käsemann: *Das Problem des Historichen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen. Gesammelte Aufsätze,* I (Gotinga 1960) 187-214.
C. H. Kraeling: *John the Baptist* (Nueva York 1951).
W. G. Kümmel: *Verheissung und Erfüllung* (Zurich 1956).
X. Léon-Dufour: *Les évangiles et l'histoire de Jésus* (París 1963).

E. Lohmeyer: *Das Urchristentum. Johannes der Täufer* (Gotinga 1932).
R. Otto: *Reich Gottes und Menschensohn* ([3]1954).
H. J. Schonfield: *The Passover Plot* (Londres 1966).
A. Schweitzer: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tubinga [6]1951).
E. Stauffer: *Jesus, Gestalt und Geschichte* (Berna 1957).
J. Steinmann: *Johannes der Täufer* (Hamburgo 1960).
H. E. Tödt: *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959).
P. Winter: *On the Trial of Jesus* (Berlín 1961).
W. Wrede: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien* (Gotinga [3]1963).

4. NUEVO TESTAMENTO

W. P. Eckert, N. P. Levinson y M. Stöhr (eds.): *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge* (Munich 1967).
M. Buber: *Zwei Glaubensweisen* (Zurich 1950).
R. Bultmann: *Die theologie des Neuen Testaments* (Tubinga 1958).
M.-A. Chevallier: *L'Esprit et le Messie dan le Bas-Judaisme et le Nouveau Testament* (París 1958).
D. Daube: *The New Testament and Rabbinic Judaism* (Londres 1956).
J. W. Doeve: *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts* (Assen 1953).
Feine-Behm-Kümmel: *Einleitung in das Neue Testament* (Heidelberg [13]1964).
D. Flusser: *The Dead Sea Sect and Pre-Pauline Christianity,* en *Aspects of the Dead Sea Scrolls,* Scripta Hierosolymitana IV (Jerusalén 1958) 215-266; *Melchizedek and the Son of Man,* en *Christian News from Israel* (1966) 23-29; *A New Sensitivity in Judaism and the Christian Message:* «Harvard Theological Review» 61 (1968) 107-127, y *Two Notes on the Midrash on 2 Sam. 7,1. The Temple not Made with Hands in the Qumran Doctrine:* «Israel Exploration Journal» (1959) 99-104.
L. Goppelt: *Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert* (Gütersloh 1954).

E. Haenchen: *Die Apostelgeschichte* (Gotinga ²1959).
A. von Harnack: *Die Mission und Ausbreitung des Christentums* (Leipzig 1924).
J. Jeremias: *Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte* (Gotinga 1966).
M. de Jonge y A. S. van der Woude: *11Q Melchizedek and the New Testament:* «New Testament Studies» (1966) 301-236.
E. Lohse: *Märtyrer und Gottesknecht* (Gotinga 1955), *Introducción al Nuevo Testamento,* Ed. Cristiandad (Madrid 1975) y *Teología del Nuevo Testamento,* Ed. Cristiandad (Madrid 1975).
E. Meyer: *Ursprung und Anfänge des Christentums* (Stuttgart-Berlín 1921-1924).
St. Neill: *The Interpretation of the New Testament, 1861-1961* (Oxford 1966).
R. Otto: *Sünde und Urschuld* (Munich 1932).
S. Pinès: *The Jewish Christians of the Early Centuries of Christianity According to a New Source,* en *The Israel Academy of Sciences and Humanities Proceedings,* II, n.° 13 (Jerusalén 1966).
Ph. Vielhauer: *Aufsätze zum Neuen Testament* (Munich 1965).